Filosofía

Antonio Regalado García
El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger

Alianza Universidad

El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger

Alianza Universidad

Antonio Regalado García

El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger

Alianza
Editorial

© Antonio Regalado García
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1990
Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-2621-X
Depósito legal: M. 116-1990
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

Advertencia 11
A manera de prólogo 13
1. Voluntad de poder y razón vital 37
2. De la voluntad de poder como arte al ser ejecutivo 51
3. Razón pura y razón vital 67
4. En el vestíbulo de la segunda navegación. Razón pura y ser ejecutivo 79
5. Conciencia irónica 97
6. Ironía y filosofía 109
7. La segunda navegación. Ortega y Heidegger 127
8. *Das Dasein* y vida humana 145
9. Fenomenología del mundo vital y fenomenología existenciaria 157
10. Fenomenología y razón vital 167
11. Ante la razón histórica 185
12. Finitud e historicidad 201
13. Historia o destino. Ortega y Heidegger 217
14. Ontología y sociología 237
15. Antropogénesis 265
16. Gnosis 287
17. Ante la tradición. ¿Para qué la filosofía? 309
Indice temático 331

A Antonio Eduardo

ADVERTENCIA

El presente ensayo se centra en la relación de Ortega con Heidegger enfocándola desde una perspectiva que abarca toda una evolución del pensamiento de Ortega. Esta lectura de Ortega y Heidegger es esencialmente un ensayo de hermenéutica filosófica que responde a un interés personal de su autor, lector de ambos filósofos desde la adolescencia. El hecho de que se haya escrito es casi fortuito, ya que aunque sus orígenes datan de una ponencia en la Universidad de Yale en 1981, año del centenario de Ortega, su autor no tenía la intención de aventurarse en este laberinto. Sólo las circunstancias de una larga e inesperada estancia en España dispararon esta posibilidad, la de presentar al público un Ortega algo diferente del consabido, un filósofo que puede irritar y fascinar a la vez, mucho más complejo que el que han promovido sus impugnadores y apologistas o que han desplegado ciertas exégesis dictadas por intereses y estrategias académicas.

La buena fortuna que ha tenido el autor de este ensayo de haber estado alejado del mundo académico durante los últimos años, le ha permitido el lujo de escribirlo en los lugares más heterogéneos de la península Ibérica, entre los que descollan la playa de Bayona, Santo Domingo de Silos, Comillas, la Lisboa antigua, la sierra de Gredos, Córdoba, El Rasillo de Cameros, La Seo de Urgel, Gibraltar, los montes de Invernadero, el lago de Sanabria, la sierra de Cazorla, la serranía de Cuenca, Morella, San Vicente de La Barquera, Laguardia de Álava, Los Ancares, Guadalupe, la Laguna Negra, Tordesillas, todo lo largo del camino de Santiago desde Roncesvalles a Santiago de Compostela, Tru-

jillo, Barco de Ávila, el bosque de Busaco, Cintra, Almagro, Fuente Dé, y a los que habría que añadir un buen número de tascas, bares y cafés cutres o de mala muerte, progres o sencillos, urbanos y rurales, además de recintos sagrados, iglesias y catedrales del interior, sitios óptimos en las tardes silenciosas y frías, libres de turistas, momentos apacibles capaces de provocar en el espíritu una perversa e higiénica casuística impensable en la Biblioteca Nacional. A todos estos lugares quedo profundamente agradecido.

A MANERA DE PRÓLOGO

El historicismo que hoy impera, tanto en el silencio del despacho del intelectual como en el güirigay de la sala de redacción, fructifica en el olvido de lo originario, y, atento sólo al devenir, hace de lo actual y vigente la sola medida del pasado. Afásico ante el carácter retrospectivo del pensamiento, el temple de ánimo historicista padece una congénita paramnesia ante el lenguaje esencial de la metafísica. Toda filosofía queda irremediablemente apresada en las mallas del historicismo preocupado por fijar el rango de las ideas en función de un progreso del pensamiento, criterio que determina si el pensador llegó o no a cierto estadio de la evolución de las ideas, de si conoció o desconoció ciertos pensamientos que más tarde fueron aceptados como verdad. Ortega sigue siendo víctima ejemplar de esta visión teleológica de la historia de la filosofía que ignora lo mismo que el «doctor» del epigrama de Antonio Machado,

> que no sabía
> que hoy es siempre todavía.

El propio Ortega, obsesionado con la originalidad, infectó a sus discípulos con el virus de las anticipaciones y superaciones, prurito de novedad que asola nuestra modernidad ofuscada por un paradigma futurista y sorda ante la insólita paradoja de que los orígenes quedan todavía por delante. El historicismo descuida la intrínseca simbiosis entre estilo y pensamiento, entre el *cómo* y el *qué* de todo discurso filosófico,

aun el que en nombre de una supuesta objetividad, cree haber suprimido el estilo. La dialéctica en conjunción con el historicismo, convertidos en una segunda naturaleza, subsumen las representaciones de nuestra modernidad determinada a reducir la cosa de la filosofía a conceptos analizables, insaciable apetito de certidumbre que domina nuestro representar. El atender al *cómo* y no sólo al *qué* del discurso filosófico, no nos dejaría inmunes ante las ambiciones de la lógica, pero podría impulsarnos a tomar conciencia de que el código genético de la metafísica va inscrito en una tradición retórica que sigue determinando la cosa de la filosofía más allá del albedrío de los pensadores.

Hace unos meses, en una entrevista publicada en *El País,* un filósofo todavía joven de ésos ya jubilados del anual sarao de filósofos jóvenes, caracterizó el pensamiento de Ortega como «conceptualmente débil», afirmación innocua que sin embargo, refleja una opinión generalizada entre gentes del gremio nacidas entre fines de la guerra civil y comienzos de la década de los cincuenta. Este juicio revela una amnesia espiritual ante el hecho de que en todo decir filosófico, aun en el más riguroso y prosaico, fluye lo poético. El discurso orteguiano, generosamente abierto a la retórica y la poesía, ha terminado arrinconado en un limbo filosófico o en la memoria de grillo del historicismo, impermeable ante lo que Platón llamó *anamnesis,* valiéndose de una representación mítica de la rememoranza, a saber, que lo esencial de la cosa de la filosofía se desvela en la reminiscencia capaz de reconocer en la trascendencia del lenguaje la verdad del Ser. El discurso filosófico de Ortega se caracteriza por la voluntad de hacer del estilo un caso ejecutivo de la teoría, dialéctica irónica en la que se entrecruzan la filosofía de la vida y la filosofía vivida, simbiosis que ha suscitado la suspicacia de los especialistas en rumiar conceptos, incapaces de servir a dios o al diablo.

La conciencia natural, incapaz de dejarse rozar por la íntima dialéctica o intrafilosofía que arrastra todo pensamiento, adolece de un curioso analfabetismo, cómodo refugio de los placeres y peligros de la lectura. Armado con cascanueces el sentido común penetra impunemente en cualquier discurso filosófico dispuesto a triturar los llamados conceptos en el mortero de la lógica. Recordemos la ocurrencia del gran poeta de Castilla «concepto mondo y lirondo: suele ser cáscara hueca», pero no sin la advertencia «puede ser caldera al rojo». Cuando es «caldera al rojo», el concepto es algo más y algo menos que un concepto, ya que los límites impuestos al término por la lógica quedan desbordados por la fuerza alegórica del lenguaje en tanto éste designa y nombra lo indemostrable e inapresable para la conciencia natural, incapaz de escuchar con los ojos, de ver a dos luces, a dos visos, de frente y al sesgo. Sin embargo, el sentido común no puede suprimir la antítesis entre lo suprasensible y lo sensible, reduciéndola a una fijación de concepto,

ya que esa antítesis donde incuba lo metafórico permanece en todo discurso filosófico, aun en el más envilecido.

Desde el punto de vista de la conciencia natural, el pensamiento de Platón encarnaría una auténtica anemia conceptual, ya que el creador de la teoría de las ideas no se valió de conceptos en nuestro sentido del término. El discurso platónico alterna entre la oración recta y la oblicua avanzando concéntricamente a base de atenuaciones y desplazamientos de significado y saltando de la dialéctica al mito y del mito a la dialéctica, manteniéndose en vilo sobre la cuerda floja de la ambigüedad y el equívoco. Un discurso que ha determinado como ningún otro no sólo la subsiguiente transformación de la filosofía hasta hoy día, sino a la vez la representación de la realidad en la experiencia histórica de Occidente y consecuentemente del globo. Ortega, que descubrió afinidades con el espíritu lúdico e irónico del discurso platónico, se preguntó a qué se jugaba, al fin y al cabo, en esa filosofía, si era pura eutrapelia o pasatiempo, o más bien la quintaesencia del rompecabezas que es la filosofía.

La arraigada tendencia a separar tajantemente lo teórico de lo poético, desconoce que lo poético es a la vez teórico y lo teórico, poético, aunque poesía y filosofía arranquen de puntos de partida radicalmente diferentes. Ortega, consciente del carácter ficticio de toda teoría y del impulso poético congénito al discurso filosófico, respondió ocasionalmente con ironías a la opinión que percibió su pensamiento como falto de rigor filosófico. En una conferencia de 1944, el filósofo se preguntó en voz alta «cómo no voy a aparecer, aun con todas mis limitaciones, un ente lo más cuestionable y equívoco del mundo»: Refugiándose en la ambigüedad («yo no creo más que en lo equívoco»), el escritor satiriza la imagen reificada de sí mismo, forjando un lúdico autorretrato desde el secreto de su viviente soledad:

> Y como yo estimo sólo a aquel hombre o mujer al cual no sé fácilmente a qué atenerme, deseo que los demás no sepan a qué atenerse respecto a mí y duden de si soy sólo un filósofo o un poeta o por si acaso soy ni siquiera ninguna de ambas cosas, sino más bien un ornitorrinco, tema muy a propósito.

Ya en vida del pensador, cristalizó una doble imagen de su pensamiento, monstruosa cabeza de Jano que hoy día constituye el tópico de una leyenda. Ortega sabía esto muy bien, en sus últimos años habla de no confundir su leyenda consigo mismo, aludiendo reiteradamente al lema del caballero borgoñón del siglo XV «rien ne m'est sûr que la chose incertaine». La imagen tópica del pensamiento de Ortega se ha desdoblado en una figura apoteósica promulgada por algunos de sus discípulos, la del Ortega, que llegó a «poseer» su filosofía ya en 1914, y

la que se desprende dialécticamente de ésta al ser sometida al ácido del análisis, la negativa de un Ortega cadáver, galvanizado por intereses ideológicos y estrategias académicas. Parásita de la opinión hiperbólica y que ha pretendido inscribir el nombre de Ortega en el panteón de los grandes filósofos, pulula la contrafigura de un filósofo mundano, periodista de las ideas, divulgador de la filosofía, orador y sofista cuyo taumatúrgico estilo da gato por liebre, a saber, retórica por filosofía. Esta opinión se nutre de un tópico que impide la lectura del discurso filosófico de Ortega, como proceso dialéctico rebosante de contradicciones, paradojas, cambios de sentido, ofuscaciones, desmayos y optimismos, un auténtico drama filosófico donde no deja de estar presente el escritor, el hombre que Ortega definió con una frase de Mallarmé, «le seigneur latent qui ne peut devenir», el gran señor escondido que no logra llegar a ser.

La imagen apoteósica y apologética de ese gran señor escondido que es Ortega, ha promovido impremeditadamente la figura de un niño prodigio de la filosofía que supera el idealismo y se anticipa a Heidegger, no sin la inevitable consecuencia dialéctica, su contrafigura, la de un tarado, la de un drogadicto de la elocución, sofista antes que filósofo, proveedor de sucedáneos retóricos y aficionado al manifiesto filosófico. Estos dos extremos matizan buena parte de la bibliografía sobre la obra de Ortega, obsesionada con fijar el rango del pensador en la historia de la filosofía. A la vez que subsiste otra opinión corriente entre los profesionales del gremio, (aunque no la expresen siempre en público) que oscila entre la indiferencia y el desprecio, sintetizada por la opinión arriba citada de «pensamiento conceptualmente débil», valoración que refleja un punto de vista muy difundido sobre qué es la filosofía, qué es un concepto, y qué es estilo en filosofía.

Cuando casi nadie se ocupaba de la cuestión, Ortega dedicó un buen número de páginas a meditar sobre el uso de la metáfora en filosofía, y a justificarla como instrumento a la vez necesario y válido del conocimiento. Desde hace unos veinte años, la cuestión del uso de la metáfora en filosofía se ha convertido en tópico de discusión entre ciertos filósofos y críticos literarios, inspirados fundamentalmente por Nietzsche. La preocupación de Ortega por la metáfora coincidió con otro interés que preocupó poco a sus contemporáneos, el problema del estilo en filosofía. Desde su juventud, Ortega encauzó su quehacer filosófico hacia la búsqueda de un lenguaje adecuado a la razón vital como reforma y superación del Idealismo. Hegelianamente afirmó el rigor del concepto pero a la vez quiso hacer a éste poroso a la ingenuidad de la vida, lo extra-racional y pre-racional, la productividad oculta de la subjetividad arraigada en las facultades inferiores del espíritu.

Este impulso que se constituye como el temple de ánimo de la ra-

zón vital, descubre en la metáfora el vehículo idóneo para hacer accesible a la conciencia lo pre-racional, la subjetividad anónima. La productividad metafórica se abreva en la espontaneidad de impulsos preteóricos hasta llegar a constituir el estilo de la razón vital en el que coexisten la teoría y la praxis, la filosofía de la vida y la filosofía vivida, dinamismo que hoy día parece escapar al lector. La obra de Ortega abunda en análisis del pensar conceptual-perceptual, con el fin de fijar los límites del concepto y explorar las posibilidades cognitivas de la metáfora. Pisándole los talones a Nietzsche, su predecesor, Ortega reivindicó lo metafórico como esencial al estilo filosófico, en reacción contra el positivismo y el neokantismo, alérgicos a la necesidad de acudir al mito y la metáfora cuando la dialéctica y el silogismo se detienen ante lo indemostrable. Sobre la prosa del joven filósofo se ciernen los dos estilos filosóficos, Platón y Nietzsche, que llegan a constituir un solo paradigma, en tanto la filosofía que Ortega busca en su primera época se va cristalizando como una inversión del platonismo o del idealismo. El paradigma original sigue siendo platónico en tanto la preeminencia platónica de lo suprasensible sobre lo sensible se configura conscientemente desde Nietzsche como su inversión, transposición que se nutre de la metáfora central del platonismo.

En *La República,* Sócrates o Platón recurren a una metáfora para explicar a Glaucón con la imagen de la caverna lo que resulta indemostrable para la dialéctica. En la tradición metafísica no ha dejado de pujar el paradigma platónico, la metáfora se ha hecho inevitable, surgiendo inesperadamente en los conceptos más compartamentalizados y herméticos. En la tradición idealista y racionalista que ha configurado nuestra modernidad, filósofos de tendencias empíricas como Bacon, o idealistas como Leibniz comprendieron la fatalidad de la metáfora. El primero, bien versado en la mitología griega, advirtió que muchas metáforas expulsadas conscientemente del discurso volverían a introducirse en él subrepticiamente. Para el inventor del cálculo infinitesimal, un buen número de nuestros juicios están fundamentados en una metonimia y una sinécdoque, argumento que Leibniz esgrimió contra el empirista Locke, adverso a admitir la realidad de lo *a priori* y de las ideas innatas. Locke, atento a lo empíricamente demostrable, quiso excluir lo metafórico de su discurso inútilmente, ya que las metáforas se le infiltraron lexicalizadas o emboscadas en conceptos heredados de la tradición filosófica, transmisora del código genético de la metafísica.

Al regatearle al pensamiento de Ortega rigor conceptual, se asume que le falta rigor. La verdad puede ser todo lo contrario, retórica y filosofía, poesía y pensamiento, inseparables desde Anaximandro y Parménides, siguen ayuntados en los sistemas aparentemente más conceptuales. El código genético de la metafísica se trasmite a lo largo de

una tradición en la que coexisten tropos y términos que gravitan sobre todo un discurso filosófico más allá de la voluntad del pensador individual, estando presentes en el discurso más prosaico e inequívoco y en el supuestamente más poético y equívoco. En numerosas metáforas subyace un concepto soterrado y en innumerables conceptos se embosca una metáfora. Nietzsche en plena época positivista se valió de una metáfora para advertir que la verdad buscada por la filosofía se manifiesta como un ejército en movimiento constituido por metáforas, metonimias y antropomorfismos cuyo carácter ilusorio tendemos a olvidar. Desde esta perspectiva lo metafórico subsume las proposiciones y enunciados filosóficos y determina buena parte de las convicciones de los pensadores.

Ortega, que fundamentó su estilo filosófico en la metáfora, llegó con el paso del tiempo a definir al hombre como «existencial metáfora», concepto que es a la vez metáfora y en el que pervive un principio esencial de la metafísica moderna, la idea leibniziana de la mónada como *mundus concentratus, speculum universis* y *speculum vitale,* mundo concentrado, espejo del universo y espejo vital cuyo carácter intrínseco o principio interno *(principium internum)* corresponde a un impulso primordial *(conatus ad existentiam)* que se manifiesta como una fuerza *(vis primitiva activa)* congénita a cada sustancia simple que es por naturaleza una concentración y un espejo viviente del universo entero según su punto de vista. La doctrina leibniziana pertenece todavía a una metafísica arraigada en lo matemático, aunque ya incuba un principio antropomórfico que se tornará consciente en el perspectivismo de Nietzsche y su idea de la voluntad de poder. El perspectivismo de Ortega, derivativo del de Nietzsche, llega a identificar perspectiva y metáfora en tanto el punto de vista se constituye lingüísticamente como metáfora. El término «existencial metáfora» antropomorfiza la mónada leibniziana en la que ya la existencia se identifica con el impulso o «conatus» representacional de cada nómada.

Ortega, que construyó su doctrina de la razón vital (en la que sobrevive la metáfora leibniziana de *speculum vitale)* con los materiales del edificio idealista que se propuso destruir, tuvo conciencia hasta cierto grado de su dependencia del Idealismo filosófico al llamar a la razón vital «cartesianismo de la vida». Sin embargo los principios fundamentales de la metafísica idealista se le metieron en su discurso veladamente, pese a su voluntad de neutralizarlos y lograr un «positivismo absoluto». La metáfora «el hombre es una existencial metáfora» sintetiza magistralmente el proceso de antropomorfización de la metafísica que culmina en la inversión del platonismo propuesta por Nietzsche.

Mas bien que ser conceptualmente débil, podría reprochársele a Ortega (pese a la promiscua productividad metafórica de su estilo) que el

esfuerzo que hizo por reforzar el concepto, inepto por sí solo ante «la vida en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad» y de extender el alcance de la razón más allá de los límites de la lógica y de la dialéctica sin abandonarlas, le abismó en el círculo mágico de la razón. Ortega experimentó en carne viva este conflicto, al que aludió con una inolvidable imagen, «el pensador moderno ha de darse a sí mismo un puntapié que le obligue a salir al absoluto Fuera, una hazaña digna del barón de Münchhausen». Ese absoluto Fuera, fuera de la autoconciencia, se corresponde en cierta medida al Ser de Heidegger en tanto el ser-ahí o *Dasein* es el lugar de encuentro entre ser y pensar. En los diez últimos años de su vida, Ortega se apresuró a anunciar el final de la ontología relegándola a una época de la historia del pensamiento occidental, que había llegado a su conclusión, advirtiendo que en todo caso en el futuro habría sólo homologías.

Negó el principio heideggeriano de que el hombre es metafísica o filosofía, es decir «pregunta por el Ser», pero vino a decir lo mismo al insistir que el hombre tenía que ganarse la vida «metafísicamente», o al calificarlo de «existencial metáfora». Ortega se ocupó denodadamente de podar toda excrecencia ontológica de su idea del hombre, al querer desenmascarar el ser como un poner del hombre sobre la realidad. Al hacer esto tuvo inevitablemente que recurrir a metáforas. Al negar el ser como una realidad fuera del hombre y reducirlo a meras interpretaciones impuestas por una necesidad del hombre, recurrió a una imagen teológica, la del *homo viator,* que potencia ontológicamente en la expresión «peregrino del Ser». Ante un buen catador el deleite en la elocución y el gusto por la metáfora que encandilan el discurso orteguiano, arropan a un sutil y formidable positivista, que cayó sin embargo en el lenguaje onto-teo-lógico característico de la metafísica. Heidegger, el adversario desde 1928, percibió en los argumentos de Ortega un fuerte tono positivista, reconociendo a la vez el vigor con que el filósofo español pensaba en su propia lengua materna.

Razonador diáfano, vigoroso dialéctico y hábil retórico, Ortega imprimió en su estilo una extraña energía que se remansa paradójicamente en el dinamismo de la productividad metafórica que lo inflama, secreta fuga del pensamiento ante la sobrecogedora presencia de la facticidad de la propia existencia. Toda filosofía se manifiesta como una fuga del pensamiento en tanto impulsada por una necesidad de evidencias, un apetito de certidumbre que se satisface en el logocentrismo del discurso. En nuestra modernidad, esa huida anida en el espíritu de la metafísica instaurada por Descartes, temple de ánimo filosófico que oscila dialécticamente entre la duda y la certidumbre.

Surgirá ante nosotros el cadáver doctrinal de esta filosofía si imponemos sobre el pensamiento de Ortega un criterio unívoco atento sólo

a encontrar postulados teóricos, que tendemos a reconocer retrospectivamente desde un pensamiento supuestamente vigente hoy día, es decir desde los tópicos y programas de trabajo que ocupan la atención de intereses y estrategias de la filosofía actual. Desde esta perspectiva el pensamiento de Ortega aparece en el mejor de los casos como salpicado de intuiciones, antecedentes y anticipaciones, cuestiones insuficientemente desarrolladas y por lo tanto superadas por la filosofía actualmente vigente. Este criterio, casi inevitable y que informa la historia moderna de la filosofía, es consecuencia de un historicismo superficial del que han sido y siguen siendo víctimas los más grandes filósofos. La segunda mitad del siglo XIX no se cansó de declarar la muerte del hegelianismo o separar lo que consideraba vivo o muerto en la filosofía del autor de la *Fenomenología del espíritu* que siguió determinando el proceso de la filosofía.

Si atendemos simultáneamente al *qué* y al *cómo* de la filosofía de Ortega, el cuerpo doctrinal de ésta se galvaniza súbitamente, surgiendo con fuerza insólita las paradojas, aporías y contradicciones internas de un discurso espoleado por la ironía, entresijo de teorías y vivencias que ponen de manifiesto el drama de nuestra modernidad, sus cegueras y clarividencias, entusiasmos y angustias. Y es precisamente el estilo de una filosofía lo que nos pone en la pista de la intrafilosofía que la vivifica, de la tradición que gravita necesariamente sobre su decir. Ortega como otros muchos podría ser fácilmente objeto de la crítica que Platón desplegó en su diálogo *Fedro* contra poetas, retóricos y sofistas como difusores de ficciones y sofismas que sustituyen la verdad filosófica con la retórica, lo que llevó al gran pensador a declarar la misma escritura como un medio peligroso, enemigo de la verdad y de la razón. Sin embargo Ortega no es sólo sofista, sino filósofo hecho y derecho, que se vale de la metáfora y la ironía como medios de la búsqueda de la verdad. Paradójica investigación en términos del platonismo, ya que la filosofía de Ortega instalada en el camino iniciado por Nietzsche se constituye como una inversión del platonismo, a saber, que el ser no existe como tal, que es una ilusión necesaria, que lo real se constituye en función de la perspectiva, condición básica de la existencia, y que el mundo suprasensible es mero producto o reflejo del mundo sensible.

Metáfora y perspectiva, fundamentan el pensamiento y estilo de la primera época de Ortega. Al bautizar a su filosofía con el término «razón vital», Ortega reinterpreta el concepto de *animal rationale* de la metafísica, ubicando el sujeto cartesiano, la *res cogitans,* en el cuerpo cuya reivindicación había postulado Nietzsche. La razón vital se constituye así como una gigantesca metáfora en tanto la realidad psicosomática del hombre se manifiesta como una transposición de signo inverso al paradigma platónico cristiano. Para el primer Ortega, la carne

es expresividad, fenómeno cósmico. La idea queda localizada en la perspectiva y desplazada de la autoconciencia o el *locus idearum* del platonismo. En la primera época el *logos* se encarna en el cuerpo como razón vital, metáfora que invierte desde la inmanencia al principio platónico que rige en el Evangelio de San Juan, la encarnación del verbo. Ortega verbaliza a la carne manteniendo la metáfora en un sentido inverso. En su segunda época Ortega se aparta del biologismo y desplaza la autoconciencia a un papel secundario en el drama que es la vida humana, la vida de cada cual, «realidad radical», «absoluta» e «incontrovertible» que el filósofo calificó como *res dramatica* en oposición a la *res cogitans* y que le llevó a describir su filosofía metafóricamente como «cartesianismo de la vida», rótulo apto para definir casi toda la filosofía posnietzscheana que identifica lo real con lo actual.

A lo largo de toda su obra Ortega dramatiza esa «realidad radical» valiéndose de tropos y estrategias retóricas que le llevaron con el tiempo a desvalorar la escritura y reivindicar la palabra hablada, ya que sólo ésta es fiel al contexto total al que va enunciada, contexto dialogante atenuando en la grafía que aunque necesaria, tiende a apartarse de la verdad que busca la filosofía. En su *Comentario al Banquete de Platón* alude Ortega al hecho de que «la ausencia del dicente deja ante nosotros la palabra escrita descoyuntada del complejo expresivo que era el cuerpo de aquél... sin mímica carne que la incorpore y la concrete». Glosando un pasaje de *Fedro* alude a la insinuación de Platón de que la relación entre lector y libro es inmoral «porque ni éste puede responder a nuestras objeciones, sino que sigue petulante y sin riesgo diciendo lo mismo siempre, ni puede contestar enérgicamente al imbécil lector dándole, y esto no lo dice Platón, pero se lee entre líneas, un puñetazo en las narices».

Ortega advirtió sobre el hecho de que la habitualidad de la lectura convertida en segunda naturaleza y las ventajas de la escritura habían hecho al hombre perder conciencia de las mermas y peligros que la palabra escrita trae consigo, olvido engendrado por un menosprecio creciente de la «única palabra que lo es en plenitud, la palabra oral y con ella de las maravillas más humanas de todas, que son el diálogo, la oratoria, la retórica, la única magia efectiva». Ortega se ocupó con intensidad en su segunda navegación del problema de la lectura, la interpretación del texto en su contexto, la recuperación del significado y fuerza intrínseca de las palabras en el momento en que fueron enunciadas y escritas. Paradójicamente se apuntó a la crítica platónica de la escritura, ensalzando el vigor prístino de la palabra hablada, su veracidad no sin afirmar la preeminencia de la retórica y la oratoria, y contradecir a Platón que las vio como las auténticas enemigas de la verdad. Esta contradicción nutre el dinamismo del discurso orteguiano que generalmen-

te pierde el lector, ocupado sólo en lo que corresponde a lo ya consabido por él. En el fondo del discurso raciovitalista en el que late una seductora ironía, se incuba un nihilismo profundo, que deja al hombre sin Dios y sin Ser, abandonado a su devenir, nihilismo que postula a un hombre forjador de su ser histórico, «peregrino del Ser», «animal fantástico», reducido a valerse de ficciones entre las que destaca la razón como una última y penosa conquista en un largo proceso de antropogénesis, una razón que no deja de ser sólo una forma más exacta de la fantasía. Desde tal fundamento la separación de la filosofía y la literatura sería absurda; la retórica, la oratoria, la palabra hablada, la fantasía, no son ajenas al decir filosófico, al contrario, constituyen la materia de su verdad. No es pues extraño que estas convicciones llevaran a Ortega a enfrentarse con Heidegger y a negar que la historia del nihilismo europeo ponga en evidencia la afirmación de que el ser es una ilusión, que el ser como tal no es.

Ortega, al llamar al hombre «existencial metáfora», llega por distinto camino a una conclusión de Heidegger, que lo «metafórico sólo existe en el interior de la metafísica», sin embargo, no asume como el filósofo alemán la metafísica como el destino que ha configurado la historia de Occidente y abarca a través de la técnica hoy día a todo el globo. Para Ortega lo metafórico desde su aparición en el pensamiento del primitivo mantiene una continuidad a través del proceso de antropogénesis que lleva al hombre a descubrir la razón y la filosofía. La diferencia entre el hombre racionalista y el paleolítico es de un orden meramente cuantitativo, ya que el principio de identidad y demás formalidades del pensamiento tienen sus precedentes en las representaciones mentales de los primeros hombres, de ahí que exista una perfecta homogeneidad en el pensar humano. Para Ortega la historia humana revela al hombre como un «ser que se pasa la vida queriendo ser otro», y la única posibilidad de que una cosa sea otra es la metáfora, un ser como o cuasi ser, de ahí que el hombre posea un «destino metafórico».

En contraste, para Heidegger lo metafórico que brota desde el seno de la metafísica, se distingue del pensamiento mítico y primigenio que construye imágenes desde convincciones que anteceden el principio de individuación y la dialéctica. Lo metafórico como metafísica despliega la tensión y dicotomía entre lo suprasensible y lo sensible, y se distingue por el olvido de la diferencia entre el ser y el ente. La metáfora se constituye como un precipitado que provoca la diferencia ontológica que el ser es, aunque hay entes, y que el ser que es en los entes no es en sí mismo un ente. Para Ortega lo metafórico constituye el impulso primordial del proceso de antropogénesis de un ente que inventa mundos o trasmundos y por lo tanto forja imágenes del mundo y que vive esencialmente en un bimundo. Heidegger entiende la antropogénesis

como una doctrina y una convicción, último precipitado de la metafísica que impulsa su propia transformación hacia una absoluta antropormofización de los entes, que desemboca en la objetivización de la subjetividad de la era de la cibernética y la tecnología en la que se inicia lo que será el largo final de la metafísica. Vista desde esta perspectiva, la antropología filosófica de Ortega sería una variante de la metafísica que el filósofo español se propuso superar, mientras que desde la razón vital e histórica el replanteamiento heideggeriano de la pregunta por el Ser sería también una forma de antropomorfismo, una ejemplificación del hecho de que no hay tal ser sino un poner por parte del hombre de significados en el hueco del ser.

Inevitablemente, al instalarse Ortega en el principio de que el hombre es la existencial metáfora, queda prisionero de una paradoja que alienta secretamente en la dialéctica de la razón vital e histórica, ya que al afirmar que el ser consiste en la historia de significaciones que el hombre ha puesto sobre su circunstancia, rechaza que el problema del ser constituya un enigma que es indescifrable para la filosofía en tanto metafísica, ya que ésta mantiene su identidad y apetito en tanto impulsada por el olvido del ser. Por otro lado Ortega admite que el lenguaje está limitado por una frontera de inefabilidad y de ahí la necesidad de la metáfora que presiona los límites de lo inefable, «lo que no se puede decir en una lengua o en ninguna». Contra Heidegger, suspicaz de la metáfora y el concepto, Ortega afirmó que en la metáfora «la palabra llama a la cosa que no está ahí, mientras que el término técnico es la "palabra cadáver" esterilizada, aseptizada». Sin embargo Ortega reconoció en otra ocasión que Heidegger había logrado un buen estilo filosófico capaz de anular el sentido más externo y vulgar de la palabra y presionarla para que revelara su sentido más recóndito, profundo y arcaico. Esta alabanza no deja de ser ambivalente, ya que Ortega declaró vía muerta a *Ser y tiempo,* a causa de que su autor había partido de la «fosilizada» e «inerte» filosofía escolástica.

Ortega a lo largo de su itinerario filosófico luchó por forjar un lenguaje adecuado a su propuesta de una reforma del racionalismo idealista, es decir, de la metafísica instaurada por Descartes. En su primera época el decir metafórico se ajusta a la praxis de la fenomenología la metáfora no como mero sucedáneo de un concepto, sino como resultado de la suspensión de juicio o *epoké* fenomenológico que libera un horizonte donde surge el aspecto formal del objeto de la representación, su *eidos,* esencia o universalidad que se hace presente al evitar el nombrar el objeto directamente y así convocar con las palabras la cosa que no está ahí. La confianza de Ortega en el poder de la metáfora fue quizás mayor que su suspicacia, ya que no identificó suficientemente el hecho de que los conceptos fundamentales de la ontología no eran tan fá-

cilmente sustituibles por metáforas, que esos conceptos fatalmente se infiltraban en las metáforas. Así, ingenuamente protestó contra la preferencia de Heidegger por el término ser en vez de la «sencilla» palabra vida. Ortega se instaló en una separación tajante entre términos técnicos y vocablos del lenguaje coloquial y metáforas, no sin sufrir las consecuencias, ya que se vio obligado en su segunda navegación a intentar una semántica histórica de los conceptos fundamentales de la ontología porque éstos se le ponían inevitablemente por delante.

En su segunda época bajo los efectos del estilo filosófico de Heidegger, frenó parcialmente su decir metafórico y buscó otras posibilidades en el lenguaje coloquial y en la etimología, en los usos de la palabra hablada en tanto ésta es esencialmente actividad, «puro dinamismo, presión de un contorno sobre ella y de ella sobre su contorno». Fue entonces cuando se propuso forjar algo así como una metahistoria de la razón que emula la «destrucción» heideggeriana de la ontología, destrucción dirigida no sólo contra la tradición, sino contra el adversario Martin Heidegger, al que acusó de falta de «suficiente radicalismo» en su replanteamiento de la pregunta por el Ser. Pero lo que se le atragantó al filósofo español fue la afirmación heideggeriana de que el misterio de los misterios es que el ente es, aunque acariciara retóricamente ese misterio aludiendo reiteradamente al enigma en que vivimos y en el que nos encontramos. Ortega, presionado por un afán positivista y pragmático, desplegó irónicamente su agnosticismo ante la ontología, aunque no logró reprimir las aporías y paradojas que irrumpiendo desde la intimidad de su discurso terminaron sobrecogiéndole e impulsándole a una confesión impremeditadamente reveladora de una filosofía reprimida, una intrafilosofía que inevitablemente surge a flor de tierra en el arte retórico del discurso. La voluntad del estilo literario de Ortega se entrecruza conflictivamente con un afán de lograr un auténtico estilo intelectual. Hay ciertos momentos extraordinarios en la prosa de Ortega, cuando se dan la mano un buen estilo intelectual, y buen estilo filosófico, cosa que han logrado pocos filósofos, momentos de síntesis entre la pasión por la elocución y la pasión por la verdad. Hay un texto de Ortega sobre el estilo de Platón que parece una confesión además de una proyección donde dice que la gran masa de los escritos del autor del *Fedro* es más literaria que filosófica, caracterizada por un estilo lleno de volutas y ornamentaciones, un estilo «barroco». Quizás quiso Ortega aludirse sigilosamente al escribir estas palabras en el contexto de un comentario sobre el estilo filosófico de Heidegger.

La contundente presencia del pensamiento del Heidegger de *Ser y tiempo* en la «segunda navegación» de Ortega justifica el título de este estudio. Ortega se esforzó hercúleamente por darle la vuelta al paradigma ontológico establecido por Heidegger, no sin aprovecharse de nu-

merosos materiales del edificio construido por el filósofo de Friburgo. Las obras inéditas hasta después de la muerte de Ortega, *¿Qué es filosofía?* (1928). *¿Qué es conocimiento?* (1929-31) y *Unas lecciones de metafísica según la razón vital* (1933), llevan la marca del análisis existenciario del ser de la existencia del «ser-ahí» y de su ser en el mundo, especialmente las dos últimas. Ortega aceptó la proposición heideggeriana de que la fenomenogía es ontología poniéndola en práctica en la forma de un análisis de las estructuras sincrónicas de la vida humana, y haciendo hincapié en la fundamentación óntica de todo saber ontológico. Sin embargo el filósofo español se encontró ante un reto difícil de superar, ya que le faltaba esencialmente el lenguaje, la gramática. Ante el esfuerzo lingüístico de Heidegger en *Ser y tiempo,* el decir metafórico cultivado por Ortega hasta aquel momento se manifestaba como insuficiente para apresar las estructuras pre-ontológicas de la vida humana. Es entonces cuando Ortega, sin abandonar la metáfora, se adentra en la búsqueda de otras posiblidades lingüísticas, la etimología, el sentido más arcaico de las palabras, su significación en función de una situación original del vocablo *in statu nascendi,* de su potencial ontológico.

Este cambio inspirado por Heidegger le llevó sin embargo a enfrentarse con el lenguaje de *Ser y tiempo* y a afirmar que en un libro que lleva tal título «donde se pretende destruir la historia de la filosofía» en un libro compuesto por un «tonso y furioso Sansón» no se encuentre la menor claridad sobre lo que significa «Ser» y en cambio nos salga al paso con este término modulado en innúmeras variaciones de flauta como *Seinssinn,* «sentido del ser», o como *Seinweise,* «manera de ser», como *Sein der Seinden.* «ser de los entes», etc. De ahí que acuse a Heidegger de preferir *Dasein,* «el Ser como estar en el ahí que es el Ser del hombre, al sencillo y natural término vida con la arbitrariedad terminológica que siempre fue frecuente en los pensadores alemanes», autistas que se ponen a hablar consigo mismos inventando una lengua de uso íntimo e intransferible. El desplante de Ortega es consecuencia de una progresiva irritación contra la filosofía trascendental ya idealista o existencial que le hizo fulminar anatemas contra esa tradición y afirmar contra ella que «la metáfora es el auténtico nombre de las cosas».

Sin embargo la metáfora no le era suficiente y se sintió obligado a elaborar un lenguaje filosófico adecuado al carácter «ejecutivo» de la vida que elabora en su segunda navegación, impulso que coexiste con su tendencia innata a la expresión metafórica. A la vez se impuso Ortega la meta de examinar el lenguaje de la metafísica, los términos fundamentales de la ontología, y a emular y superar la metahistoria de la razón que había venido forjando Heidegger, destrucción orteguiana de

la historia de la ontología y destrucción con ella del adversario. Terminó llegando a conclusiones aparentemente cercanas a las de Heidegger al insistir en que «todo filosofar es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el universo que no sea ni una de las anteriores a la filosofía ni sea esta misma».

Ortega entendió e identificó el final de la filosofía como el agotamiento de una tradición y en este sentido concibió su propio pensamiento como el comienzo de una nueva manera de pensar que no sería ni filosofía ni ciencia. Frente a Heidegger, que percibió el final de la filosofía como la instauración de un mundo científico-técnico y del orden social que con él concuerda, la percepción orteguiana de ese final resulta optimista. Para Heidegger el final de la filosofía significa el comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento occidental, es decir, la continuación de la metafísica en la forma de la cultura cibernética y tecnológica. Para Heidegger ese nuevo pensar se tiene que abrir a lo que no es demostrable, a lo único que hace posible lo racional y lo irracional, no accesible a la racionalización científico-técnica, el enigma del Ser. Ese pensar provisional y preparatorio que no es filosofía ni ciencia se contenta con despertar una disposición hacia un avecinamiento entre el pensar y el Ser, posibilidad cuyo perfil sigue siendo oscuro y su advenimiento incierto. Para Ortega sin embargo esa nueva manera de pensar estaba fundamentada en la razón y consecuentemente en la subjetividad.

Ortega describió con inigualable exactitud su propia filosofía como «cartesianismo de la vida», convencido quizá de que ésta era la única salida en tanto el hombre tenía que seguir aceptando la tutela de la razón. Ortega persistió en hábitos metafísicos como el de buscar un fundamento o un primer principio (la vida como realidad radical, absoluta e incontrovertible) y así reactivó el principio de razón suficiente, desplazando la cosa de la filosofía de la subjetividad trascendental a la vida humana como realidad radical. El pensamiento de Ortega es a la vez una doctrina y una vivencia, una filosofía vivida y una filosofía de la vida aparentemente en armonía (y así lo entendió Ortega, que quiso que su estilo fuese el caso ejecutivo de su teoría) puesta de manifiesto a través de una serie de contradicciones y paradojas que violentan los límites del concepto haciéndolo poroso a una experiencia poética en conflicto con la representación del objeto que concuerda con un apetito de actualidad y que se afirma en la autocertidumbre de un primer principio. Para Heidegger la estancia extática del hombre en la apertura de lo presente, lo no demostrable, lo que no puede ser objeto de certidumbre, reúnen al pensador y al poeta. La lectura de la prosa de Ortega que no tome en cuenta estas dicotomías y niveles de su discurso

terminará fijándolo en conceptos traducibles a una visión más o menos historicista de la filosofía.

Ortega, que acusó a Kierkegaard de ser la marioneta de Hegel, cayó en la trampa dialéctica de toda polémica, azuzado por una angustiosa preocupación por su propia originalidad, y así terminó dando coces contra el aguijón y convirtiéndose en la marioneta de Heidegger, pero sólo en tanto se desvió de su inspiración original, ya que en la segunda navegación coexisten varios movimientos en la dialéctica orteguiana, incluyendo uno que se propone frenar esa misma dialéctica. La polémica contra Heidegger y la ontología llega a oscurecer la polémica contra el Idealismo iniciada en la primera época, ya que ambas terminan coexistiendo como parte de su esfuerzo por cimentar los principios de la razón vital histórica en oposición a Heidegger y al Idealismo, aunque paradójicamente valiéndose a la vez de los materiales del sistema idealista y del ensayo heideggeriano de deconstrucción del ingente edificio de la filosofía trascendental.

A la vez persiste el esfuerzo por establecer una concordancia entre teoría y estilo que logra con plenitud en obras como *A veinte años de caza mayor,* pero que abandona en otras cuya envergadura le impide tal integración, como *La idea de principio en Leibniz...* Es en la dimensión intrafilosófica del pensamiento de Ortega, en la experiencia del lenguaje, donde se hace patente la filosofía vivida, en donde pervive la inspiración original del pensador entreverada laberínticamente con las desviaciones que le impuso el querer llegar más allá, el superar primero el Idealismo y luego la ontología de Heidegger. Con esto no se insinúa que si Ortega se hubiera mantenido fiel a su inspiración original habría recorrido un itinerario más en acuerdo con los gustos de las presentes generaciones. Las desviaciones no responden a un mero acto de libre albedrío personal, sino a un conflicto interno de esa filosofía impulsado por fuerzas incontrolables, la problemática interna de la metafísica que Ortega vivió atormentadamente. Las desviaciones le llevaron a encontrar algún descanso de la tormenta desencadenada por Heidegger, a instalarse en un motivo de su pensamiento que en su primera época no había sido dominante, un positivismo absoluto. La confusión que surge de la encrucijada en la que se encuentra Ortega en su segunda navegación revela a la vez el vigor de un pensamiento, virtud que está al alcance de todo lector generoso e inquieto.

Para Ortega el pensamiento de Heidegger llegó a ser cuestión de vida o muerte, la espina que lleva clavada en sus últimos veinticinco años. De ahí que sea imposible hablar en profundidad de Ortega sin hablar de Heidegger, algo que lejos de ser un menosprecio para el filósofo español es un honor, porque Heidegger significa algo más que un hombre, un nombre o un pensamiento de cuño individual que de-

nominamos Heidegger, sino más bien el planteamiento de una problemática y búsqueda de caminos que ha convulsionado la filosofía de nuestro siglo. El que Ortega se relacionara polémica y visceralmente con el pensamiento de Heidegger revela las dimensiones de su búsqueda, su carácter de encrucijada. Ortega llamó a Heidegger uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos, pero le regateó la filosofía hasta declarar «vía muerta» y calificar de «capricho académico» el replanteamiento heideggeriano de la pregunta por el Ser. Este sentimiento le arrastró no sin grandes derroches de ingenio a empeñarse en desmontar la ontología de Heidegger hasta caer en ingenuidades e infantilismos, aunque no más que otros que se obstinaron en lo mismo como Georg Lukács, Theodor Adorno o Rudolf Carnap. Y es que Heidegger es el Everest del pensamiento de nuestro siglo, a su alrededor los picos más altos se perfilan disminuidos aunque posean su propio entorno, su propia individualidad y grandeza. Es inevitable que todo el que se ocupe de la filosofía o del final de la filosofía con alguna pasión, termine tropezando con el pensamiento de Heidegger, no sólo para afirmarlo o negarlo, sino también de alguna manera pensarlo, quiéralo o no. Heidegger representa a la vez un reto y un peligro para la filosofía normal, es decir, la filosofía que todavía va inscrita en la metafísica aunque la niegue, la filosofía que por una conciencia escrupulosa dictada por el sentido común, que con una palabra más altisonante llamamos lógica, se niega a dar el salto de lo demostrable a lo indemostrable.

Ortega osciló a veces abruptamente entre la filosofía normal y la anormal. En su primera época intuyó agudamente el proceso de racionalización de la cultura occidental como la cuestión a pensar, pero de la que llegó a desviarse impulsado por el prurito de proveer una solución, un sistema de la razón vital histórica o instrumental traducible a la práxis, a la realidad social. Esta ilusión no sólo ha sido la de Ortega, pero de toda filosofía que se mantiene en una fe en la razón y que por lo tanto distingue mecánicamente entre razón y sin razón, aunque llegue a descubrir la paradoja que en el seno de la razón incuba lo irracional. Ortega vivió esta contradicción, pero se aferró a la idea de lograr una razón vital o histórica desencadenando una polémica contra el nihilismo que llamó «extremismo», hombre de paja que fustigó furiosamente al proyectarse como gerifalte de una auténtica razón, nuevo Ulises navegante entre el Scila del racionalismo y el Caríbdis del irracionalismo, ambición de no pocos filósofos de nuestro siglo que han caído en la eterna trampa de la dialéctica.

Ortega mantuvo hasta el final de su vida una fe en la tarea social de la filosofía, aunque esta creencia llegó a debilitarse en los años que siguen a la guerra civil cuando el filósofo se exilia y vive una aguda crisis personal e intelectual que se hace patente en su discurso filosófico.

La pregunta que se hace el filósofo ya no está restringida al título de sus conferencias de 1928 *¿Qué es filosofía?,* ampliándose a la interrogación ¿para qué la filosofía?, aunque sigue confiando que la razón histórica pueda constituirse como fundamento de una nueva disciplina de Humanidades, algo así como el equivalente de una teoría unificada de las ciencias. Ortega persistió en la creencia de que la filosofía todavía tenía un papel normativo y legislativo sobre la cultura, la sociedad y las ciencias, consecuencia directa de su educación neokantiana y de su obsesión por emular a Kant y reproducir, con nuevo signo, una revolución copernicana en la filosofía que llamó primero razón vital y luego, hegelianamente, razón histórica.

Heidegger, por su parte, rechazó de raíz el papel normativo y legislativo de la filosofía y, por lo tanto, toda tarea social para ésta, abriéndose camino en su segunda época a un pensar que excluye toda posible sistematización, pero que hace accesible un arte de interpretación de los textos que protagonizan la historia del ser, de ahí que su influencia más directa haya sido sobre la hermenéutica filosófica y de rebote sobre la crítica literaria. Sin embargo, el pensamiento de Heidegger es impermeable a toda sistematización en tanto su destrucción de la historia de la ontología no lleva a la construcción de una ontología sino a un pensar que pretende avecinarse al ser siguiendo un camino en lo «innominado» que excluye senderos filosóficos ya trillados, es decir, el camino real de la metafísica en todas sus variantes, incapaz de conducir al ser. Atenta a lograr primeros principios, a la explicación del ente a partir de su ser y del ser a partir del ente supremo o primer principio, la metafísica, según Heidegger, sufre de una «ignorancia invencible» que paradójicamente la motiva, el olvido del ser. En el segundo Heidegger aparecen varios caminos del pensar, pasos que no se traducen en un camino único y que deberían provocar controversia más bien que explicaciones. Un filósofo que aceptara la orientación general de Heidegger tendría, si fuera consecuente, que negar su propia filosofía, de ahí la resistencia ante la manera heideggeriana, y la poderosa influencia que ejerce sobre la filosofía normal. Ortega desarrolló varias premisas fundamentales del Heidegger de *Ser y tiempo,* aunque alcanzó sólo esporádicamente al pensamiento del segundo Heidegger por obvias razones cronológicas; la publicación de buena parte de la obra forjada por el alemán en las décadas de los treinta y cuarenta después de la muerte de Ortega en 1955 a la que Heidegger sobrevivió veinte años.

El presente ensayo no trata de localizar el pensamiento de Ortega en el contexto de la filosofía actual con arreglo a la bolsa de valores filosóficos cotizada en el mundo académico o en los periódicos. El pensamiento esencial de un pensador no se rinde a la medida impuesta por una visión historicista del progreso en las ideas filosóficas. La fi-

losofía vigente hoy día es fundamentalmente ecléctica, zurcido de retazos de la tradición idealista, las filosofías de la vida, el positivismo y todas sus variantes, las diversas fenomenologías, las epistemologías y filosofías del conocimiento científico y el neomarxismo. Aquí se invita al curioso a una lectura de Ortega que mantiene a distancia la visión historicista, ya que la cosa de la filosofía nos instala siempre en un mundo al revés ajeno al apetito del sentido común. Desde la perspectiva historicista se podría forzar la cuestión a favor de Ortega descubriendo en su filosofía numerosas anticipaciones y desarrollos de conceptos y doctrinas que hoy día poseen vigencia, lo que no dejaría de ser una ilusión, ya que la actividad filosófica actual se alimenta esencialmente de las creaciones de la primera mitad del siglo XX. Lo que interesa es el dinamismo interno del pensamiento de Ortega dentro de su fidelidad e infidelidad a sí mismo a sus propias limitaciones y en función de una problemática que en ningún caso la decide el pensador individual.

La lectura de un texto filosófico nos impone la necesidad de recordar su contexto que incluye, no sólo los textos fundamentales de sus coetáneos contemporáneos y precedesores inmediatos, sino los de sus antecesores, a saber la tradición filosófica que se va configurando como un solo texto que avanza en el tiempo acumulando interpretaciones de sí mismo y que, esencialmente, en esa continua transformación sigue hablando de lo mismo. En la segunda época Ortega habló largo y tendido sobre este proceso imaginando un filósofo de 2.500 años, pero a la vez, al afirmar el origen histórico de la filosofía, rechazó que la filosofía poseyera una cifra a-humana, en términos heideggerianos, el enigma del ser. Aceptar tal enigma convertiría la historia de la filosofía en una alegoría de la historia del olvido del ser, y no en una serie dialéctica de verdades y errores que llevan progresivamente al «desnudamiento» de lo real. Esta tradición que gravita poderosamente sobre todo discurso filosófico, se trasmite a través del lenguaje fundamental de la metafísica en continua transformación pero obediente a impulsos originales que para Ortega se desarrollan como una historia y para Heidegger como un destino, en el que anida el olvido del ser, origen histórico de la filosofía. Ortega negó tal pretensión y se afirmó en la historicidad de la filosofía, en el hecho de que ésta empezó un buen día y terminaría en otro. Ortega redujo el problema del ser a una historia que alude al ser en tanto éste es siempre puesto por el hombre «el peregrino del Ser». Ortega no escapa a lo que quizá sólo Heidegger ha tratado de superar con un esfuerzo insólito, la persistencia del código genético de la metafísica en todo discurso filosófico, código cuyo vehículo es la retórica en la que se entrecruzan la filosofía y la literatura y consecuentemente la ciencia y la teología en tanto la metafísica es onto-teo-logía, camino que hace posible la especialización científica.

Ortega se inició en la filosofía a principios de siglo en la disciplina del neokantismo, la filosofía vigente en el ámbito académico germánico, experiencia que le marcó para toda la vida, aunque ya desde joven se propusiera reformar el paradigma neokantiano, inspirado por las filosofías de la vida, Bergson, Simmel y especialmente Nietzsche. Este esfuerzo que se constituye en la doctrina de la razón vital que enunció oficialmente en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y que adopta la forma de una filosofía de la cultura, se alimenta de las dicotomías vida y razón, espontaneidad y cultura. Ortega reivindica el papel del cuerpo de la vitalidad, valiéndose de metáforas derivadas de la biología con el objeto de frenar las ambiciones autistas de la autoconciencia idealista, pero se queda varado en la polarización de lo racional-irracional, de ahí que tuviera que defender y justificar su visión un año después en «Ni vitalismo, ni racionalismo». En este proceso el método fenomenológico queda incorporado en la misma praxis de la escritura en el dinamismo metafórico que descubre las fuentes pre-racionales de la razón, integrándolas en una metáfora totalizante, «razón vital» en la que se funden la teoría y la vivencia, el rigor del concepto y el estilo.

Este primer itinerario está marcado por una revisión del historicismo y por la voluntad del forjar un método histórico abierto a posibilidades negadas por el eurocentrismo de la tradición racionalista. *La decadencia de Occidente,* obra que fue decisiva a este respecto, tergiversa y trivializa pensamientos esenciales de Nietzsche, y, que Ortega, como muchos otros, tomó, quizás, muy en serio a pesar de la crítica a que sometió la morfología de Spengler. Durante los años veinte, Ortega sigue apoyándose en la tradición neokantiana y asimilando a su método histórico una teoría del valor en la que se juntan la sistematización neokantiana de una ciencia de valores objetivos, y la inspiración nietzscheana de esa filosofía, la voluntad de poder como criterio fundamental de todo valor, que en el lenguaje orteguiano aparece en las numerosas variantes de los términos «vida» y «vital».

El concepto de valor desarrollado por el primer Ortega se convierte en un principio hermenéutico que abandonará en su segunda navegación ante el impacto traumático de *Ser y tiempo,* obra que postula una hermenéutica libre del historicismo y de las filosofías de los valores. En su primera época, Ortega se dejó hipnotizar por la filosofía de los valores llegando hasta suponer que el descubrimiento del concepto (valor) implicaba algo tan importante como lo fue el descubrimiento del concepto «ser». Sin embargo, no sospechó en aquel entonces que el concepto de valor encajaba como guante en mano con el perspectivismo de la primera época en el que al fin y al cabo seguía hablando Nietzsche. La doctrina del punto de vista al abarcar individuos, épocas y culturas historifica el perspectivismo convirtiéndolo en arma contra las

pretensiones eurocentristas y logocentristas del racionalismo idealista. Lo metafórico del discurso orteguiano, fructifica dentro de este marco teórico, que se traduce en la praxis de la escritura, admirable síntesis de teoría e imagen. El planteamiento orteguiano de la doctrina del punto de vista y el concepto de valor como fundamentación hermenéutica de la razón vital responde a una problemática nietzscheana que alienta en el discurso raciovitalista. Ortega, sin menosprecio de su originalidad, es el digno y auténtico heredero del Nietzsche perspectivista y filósofo de los valores.

A lo largo del itinerario de Ortega surge la angustiosa sospecha de que el hombre va encerrado en las limitaciones de su propia existencia, en un punto de vista y que está condenado al callejón sin salida de su propia humanidad, a humanizar necesariamente los entes en tanto cada interpretación del mundo, cada punto de vista es inevitablemente antropomórfico. Desde sus primeros escritos Ortega se esforzó en transcender esa tendencia a la humanización que una vez calificó como la «lepra de la subjetividad»; a darse un puntapié al absoluto Fuera, a fundamentar la filosofía en el sujeto ya que éste es inevitable punto de partida y a la vez descubrir un principio trascendente y universal, a reconciliar el individuo o la vida humana que es la de cada cual y la teoría que es lo universal. La doctrina de la deshumanización del arte surge, en parte, de esta voluntad de deshumanización de búsqueda de valores objetivos que, sin embargo y necesariamente, anidan en una nueva versión de la subjetividad. Y es, precisamente, durante los años veinte, en pleno auge del perspectivismo valorativo en el que pretende transcender el subjetivismo, abriéndose a la multiplicidad de los puntos de vista y la variedad de las culturas contra el racionalismo idealista y el eurocentrismo cuando Ortega, bajo la inspiración de Max Scheler se inicia en el camino de una antropología filosófica, aventura que responde a la pregunta ¿quién es el hombre?, es decir, a fundamentar objetivamente ese proceso de humanización. En vísperas de su enfrentamiento con *Ser y tiempo* Ortega, afanoso de fundamentar la razón vital en un método histórico, una razón histórica, se acerca otra vez a Hegel creyendo descubrir en la dialéctica hegeliana del espíritu objetivo la posibilidad de desbrozar una razón en las cosas libre del proceso de humanización. Este ímpetu continúa la inspiración recibida de la fenomenología, catorce años antes, el de volver a las cosas mismas.

El confrontamiento con *Ser y tiempo* fue traumático, ya que Heidegger al podar la fenomenología de toda excrecencia idealista, logró una ontología existenciaria inédita hasta entonces. Al interrogar por el ser en general, la ontología de Heidegger se retrotrae a una pregunta por el ser de la existencia del ser-ahí, donde surge ese preguntar, haciendo patente una nueva problemática que apunta hacia el lenguaje.

Para Heidegger el hombre no sólo humaniza y antropomorfiza al nombrar los entes, sino que a la vez el lenguaje posee la capacidad de no humanizar los entes, a saber que a través del lenguaje habla el Ser. Es entonces cuando Ortega se enfrenta de verdad con la cuestión del lenguaje filosófico y da un cambio brusco en su estilo. Ortega se sintió aludido por la crítica que Heidegger hizo en *Ser y tiempo* a las filosofías de la vida y la antropología filosófica. Años más tarde le devolvió la pelota a Heidegger acusándole de falta de suficiente radicalismo.

El pensamiento de Nietzsche sigue presente en la segunda navegación pero con un nuevo signo en vistas de un planteamiento metódico del problema del conocimiento que él filósofo ha identificado con el planteamiento heideggeriano de la pregunta por el Ser. *¿Qué es conocimiento?* (1929-1931) presenta este viraje, respuesta a *Ser y tiempo,* articulada con materiales de esa misma obra mediatizada por Nietzsche. La respuesta de Ortega a Heidegger se podría titular Nietzsche contra Heidegger ya que los argumentos fundamentales del autor de la *Gaya ciencia* contra la ontología idealista reviven vigorosamente en el discurso de Ortega.

Nietzsche había planteado sucesivamente la cuestión que ocupó a Ortega y al mismo Heidegger, a saber que la tarea de la filosofía debería consistir en establecer los fundamentos pre-racionales de la razón, ilustrando esta propuesta con numerosos argumentos dirigidos contra la tradición racionalista e idealista, es decir, contra la metafísica que entendió como platonismo perenne, de ahí que denominara su filosofía inversión del platonismo. La propuesta de Ortega en *¿Qué es conocimiento?* conjuga el paradigma nietzscheano y así propone: «que sea posible la filosofía depende de la paradójica tarea de construir una teoría primordial cuyo tema tiene que ser la realidad pre-teórica como tal». En *¿Qué es conocimiento?* se dan la mano Nietzsche y Heidegger en tanto el autor de *Ser y tiempo* había andado ese camino al forjar una fenomenología del ser de la existencia del ser-ahí de su ser en el mundo, análisis que se funda en la existencia fáctica del ser-ahí, en los supuestos pre-ontológicos u ónticos que subsumen toda ontología y que la hacen posible. Heidegger se propuso destruir los supuestos teóricos u ontológicos que tapujaban esa realidad fáctica y pre-ontológica, supuestos acumulados por toda una tradición, de ahí su paradójico lema «destrucción de la historia de la ontología» que Ortega emuló al pie de la letra.

Ortega rechaza la premisa heideggeriana del olvido del ser y de que el hombre sea pregunta por el Ser reduciendo la cuestión a una ficción necesaria inventada por el hombre que posee un «carácter intrahumano» (el ser surge como una necesidad que el hombre siente hacia las cosas) ya que «fuera del hombre no hay ser» porque ese tan zarandea-

do ser posee en realidad un «carácter doméstico». En los argumentos de Ortega siguen pujando los de Nietzsche ya que éste planteó que la verdadera cuestión no es cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori,* sino más bien la necesidad que tenemos de poseer tales juicios. Para Ortega el dotar de ser a los entes es una necesidad y una seguridad que el hombre forja, frente a «su enjambre o mundo» es decir, un conocer que el filósofo define como un saber a qué atenerse vitalmente. La interpretación utilitaria del ser como un saber amplía la crítica positivista del conocimiento elaborada por Nietzsche acentuando una vertiente ya presente en el primer Ortega. Gracián había dicho en pleno siglo XVII que «hoy el verdadero saber es saber vivir», aforismo que alienta en el pensamiento de Ortega e impulsa pragmáticamente su antropología filosófica o conocimiento del hombre.

Sin embargo, Heidegger obligó a Ortega a practicar la ontología, a hablar del ser traduciéndolo constantemente a la vida, en cada caso, la vida de cada cual, a afirmar la inevitable humanización de los entes, a buscar la significación «intravital» de todo nombrar, afirmando un *a priori* vital y negando el ser como *a priori.* El ser surge en nuestra vida y como todo lo que aparece en ella, tiene una «consistencia primaria y radical» que no es otra que «constituir un ingrediente o elemento de nuestra existencia» y todo lo que pretende hallarse más allá de nuestra vida se manifiesta, necesariamente, como una determinación intravital de ésta. Sin nombrarlo, Ortega fulmina contra Heidegger, al escribir que el «ser es la balsa que el náufrago construye con lo que le rodea». Mas al forjar ésta y otras metáforas parecidas que amplifican el sentimiento de perdimiento o naufragio, Ortega admite la existencia de un enigma que no dejó de presionarle y que quiso reducir a mero detonante del proceso de antropogénesis percibiendo éste como una respuesta del hombre a ese encontrarse en lo enigmático y extraño. El agnosticismo racionalista de Ortega parapetado en una seductora ironía se arropa en una toma de posición ejemplificada por la frase de Wittgenstein «de lo que no se puede hablar, mejor es callarse», máscara de la conciencia escrupulosa con la que siempre racionalizamos el miedo. Heidegger al contrario, aunque rechazó que la filosofía pudiera resolver problemas cósmicos, afirmó que el hombre es metafísica, que es parte del enigma, del misterio de los misterios que el ente es, presente ante nuestra capacidad de asombro.

En la segunda navegación, Ortega se propuso elaborar una teoría general de la vida humana que se manifiesta siempre como la vida de cada cual, tarea paradójica a su vez que implica la solución de la dicotomía entre realismo e idealismo, la síntesis de lo individual y lo universal, afirmar por un lado la humanización de los entes por parte del hombre y descubrir leyes generales y objetivas de ese proceso histórico.

Inevitablemente recayó en una versión de la dialéctica hegeliana, una dialéctica de lo real mediatizada por Dilthey, pese a las protestas de que su dialéctica no tenía nada que ver con la de Hegel. Su esfuerzo por sustituir la razón pura por la razón histórica y de acuñar conceptos adecuados a captar el devenir histórico del hombre le llevó sin embargo a reafirmar la validez del concepto, a integrar hegelianamente intención, significado y opinión, que surgen espontáneamente en la vida de cada cual, y que son míos, con lo universal que no es solamente mío, es decir, con una variante del espíritu objetivo que Ortega tradujo como «yo sociólogo», podándolo así de connotaciones ontológicas. El alemán le habría servido mejor que el castellano para tal aventura, ya que por ejemplo la raíz *mein* unifica sentidos que en español significan opinión, intención, significado, mío y universal, de ahí *die Meinung,* opinión como algo meramente mío, puramente subjetivo, en contraste con *das Allgemeine,* lo genuinamente universal, términos tras los que se embosca *meinen,* significar. La creciente germanofobia de Ortega durante su segunda navegación se acentúa al aumentar su alergia ante el lenguaje de la filosofía trascendental, que en el fondo le inspiró verdadera repugnancia. En sus últimos años, se acogió más y más a argumentos sociológicos y antropológicos que esgrimió contra el mundo invertido de la filosofía trascendental, obsesión que le impidió avanzar con confianza por su propio camino original. Aún así, logró crear un lenguaje filosófico en castellano, sin precedentes en nuestra modernidad, a excepción de su precedesor y contemporáneo Miguel de Unamuno. Hoy desafortunadamente nos hemos olvidado de esa conquista, distraídos de la propia tradición por un apetito de lo novedoso que fácilmente confundimos con el slogan del momento, europeización.

Más Ortega, según avanza en su itinerario filosófico, se siente cada vez más frustrado ante las agilidades lingüísticas de los grandes pensadores alemanes, especialmente Hegel y Heidegger, reduciéndolas a juegos arbitrarios de solitarios. La creciente germanofobia de Ortega corresponde precisamente a ese encuentro con el pensamiento de Heidegger, y contrasta radicalmente con su primera y optimista germanofilia. A Nietzsche, al que no podía acusar de tales arbitrariedades, ya que el creador de *Zarathustra* desarrolló un estilo en radical oposición al de la tradición idealista, lo impugnó como típico gesticulador de fin de siglo, hermanándolo con figuras como Bernard Shaw y Unamuno.

Nietzsche y Heidegger juegan el papel decisivo en la transformación de la filosofía en nuestro siglo y a la vez esencialmente en el pensamiento de Ortega, por lo tanto son protagonistas con el filósofo de la razón vital en este ensayo. Que tengan este papel no se debe a una curiosidad erudita por establecer influencias de un filósofo sobre otro, sino a un movimiento intrínseco de la metafísica que habla con

las voces de ambos filósofos en los textos de Ortega. El pensamiento de Nietzsche y el de Heidegger representan la clave para todo lo que ocurre y no ocurre hoy en la filosofía, aun allí mismo donde parecen ausentes o se les niega. Nietzsche y Heidegger encarnan una problemática que alude no sólo a una historia más o menos demostrable, sino a un destino del que esa historia es sólo su manifestación literal. Por lo tanto, al título de este ensayo, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger;* se le podría añadir el subtítulo *historia o destino.*

Capítulo 1
VOLUNTAD DE PODER Y RAZÓN VITAL

Numerosas alusiones a Nietzsche y citas de textos del autor de *So Sprach Zarathustra,* salpican los ensayos del Ortega de la primera época. Aunque Ortega reconoció el carácter revolucionario y precursor de la ética de Nietzsche, no tuvo oído para la dimensión ontológica del pensamiento del autor de la *Genealogía de la moral.* Ortega glosó un Nietzsche literato y moralista, estilista genial, forjador de mitos, iconoclasta, febril inventor del sobrehombre y el eterno retorno de lo mismo, el Nietzsche de la filosofía a martillazos, el Anticristo. Ante el pensador alemán el filósofo español mantuvo una suspicacia de profesional de la filosofía, acorazada tras una autosuficiencia académica impulsora de una estrategia calculada, demagogia velada por los cendales de una retórica puesta al servicio de la «vida», pero a la vez obediente a la disciplina de la razón. Ante este temple de ánimo, espíritus como Pascal, Kierkegaard, Nietzsche y Unamuno parecían intrusos, bohemios del pensamiento, nómadas filosóficos, virtuosos de la escaramuza y adictos al saqueo de las mansiones de la razón.

La única valoración del rango filosófico del pensamiento de Nietzsche aparece en el contexto de un ataque frontal a la ontología de Heidegger, texto tardío, redactado en 1947 y publicado póstumamente con el título *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva:* Con pinceladas fugaces Ortega retoca la imagen del Nietzsche literato y moralista bosquejada en su primera época. Nietzsche fue un «último romántico» que como tal «tampoco sabía ser veraz», un pensador como tantos del siglo XIX para los cuales «pensar era malabari-

zar con las cosas, casen o no con la realidad». Este fulminante pintarrajo a pie de página remata el retrato con un extremo que terminantemente baja el telón sobre la originalidad de la filosofía de un pensador que «no supo ver bien la cosa en su estructura fundamental»:

> Nietzsche no llegó a saber ni lo que era la tragedia, ni lo que era la filosofía. Entró en ambos asuntos maniáticamente —con la manía de Schopenhauer y Wagner y los hombres fuertes y demás zarandajas de fin de siglo. Ni por un momento creyó que pensar era cosa tan simple, tan sin prosopopeyas, como abrir los ojos y ver. Mientras él gesticulaba, oculto y quieto, sin rumorear, el humilde Dilthey miraba y veía [1].

Ortega en ese momento hombre a la defensiva, arroja el cadáver filosófico de Nietzsche al túmulo donde yacían los cuerpos exangües de Kierkegaard, Unamuno, Heidegger y Sartre, abanderillados, estocados y rematados en el cruento arreglo de cuentas con el autor de *Ser y tiempo* y el existencialismo con que termina el inacabado volumen sobre la historia de la teoría deductiva. Paradójicamente, el adversario inmediato y coetáneo, Heidegger, ha sido reducido y eliminado con argumentos de pura cepa nietzscheana, a saber, que la ontología es mera ficción, voluntad humana de llenar el hueco del ser.

Nietzsche ya había sido emplazado en la filosofía de la vida por las obras de Georg Simmel y Ludwig Klages y en la filosofía de la existencia por el estudio de Karl Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936), que no se ocupó de la ontología de Nietzsche, tema de meditación para Heidegger durante más de tres lustros. Cuando Ortega escribe el *Prólogo para alemanes* (1934), el pensamiento de Nietzsche ha sido firmemente interpretado en términos de la filosofía de la vida, la *Lebensphilosophie,* movimiento que había impulsado Theodor Litt en su ensayo «Nietzsche, und die Philosophie des 'Lebens'» (1931) exaltación del pensamiento de Nietzsche como consagración de la inmanencia de la vida frente a las fórmulas vacías de la filosofía «trascendental». En 1934 Ortega excluye implícitamente esta tradición como decisiva en la formación de su propio pensamiento.

Hacia 1947 Ortega identifica a Nietzsche y a Unamuno específicamente con la «filosofía de la existencia» cuyo máximo representante, Heidegger, adversario y coetáneo desde 1927, surge ante los ojos del filósofo español como una reencarnación académica de los paradigmas existenciales propuestos por los dos grandes inspiradores de la filosofía de la vida de la primera época. En *La idea de principio...* Ortega,

[1] *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.* Madrid, 1969, pág. 314.

azuzado por la súbita competición, se propone reducir la tradición de la filosofía de la existencia desde Kierkegaard hasta Sartre a una forma de irracionalismo y así dejar paso libre a su idea de la razón vital como el auténtico camino de la filosofía. Los espectros de Unamuno y Nietzsche maniatados y amordazados en los sótanos de la razón vital, levantan cabeza súbitamente, en la enrarecida atmósfera de la «nueva» filosofía de la existencia. Larva metafísica en la trastienda de la razón vital, el pensamiento de los autores *Del sentimiento trágico de la vida* y *La voluntad de poder,* al cobrar voz y cuerpo, provocó en el asombrado filósofo un *vade retro...* exorcismo con el que pretendió ahuyentar a los «padres» cómodamente rechazados en su primera época, y de los que siguió secretamente renegando, ya que percibió en la reaparición de los reprimidos fantasmas una sorda amenaza a su originalidad filosófica. De ahí el triple «parricidio» del triunvirato «existencial», parricidio que incluye al adversario y coetáneo Martin Heidegger. El Nietzsche tópico, todavía envuelto en una hojarasca romántico-esteticista-darwinista, es el filósofo que Ortega despliega ante el público al final de su vida.

Hoy día la resaca provocada por el *Nietzsche* (1960) de Heidegger ha dejado en las playas de la filosofía un rico botín que ha sido objeto de pillaje por profesionales del pensamiento, los que pocos años antes, confrontados con los mismos trofeos habían rebajado la tasa de los paradójicos aforismos del empedernido enemigo del gremio. No deja de ser irónico que neo-marxistas y neo-positivistas citen con valor paradigmático al autor de la *Gaya ciencia* en un contexto anti-metafísico, sólo posible a causa de la revaloración heideggeriana del pensamiento de Nietzsche como el punto omega en la historia de la metafísica. El hecho de que Heidegger se acercara al pensamiento de Nietzsche relativamente tarde, indica que durante la década de los veinte asoció a Nietzsche con la filosofía de los valores y a otras formas de antropomorfismo filosófico.

Desde finales de la Segunda Guerra Mundial el pensamiento de Nietzsche se ha impuesto sobre una variada gama de filosofías, dada su capacidad de prefigurar en irreversibles paradigmas el destino metafísico del hombre, fatalidad que Heidegger desentraña en su monumental exégesis del filósofo de la voluntad de poder como el final de la metafísica y el eterno retorno de lo mismo, extremoso epílogo de una tradición cuyo incierto y largo desenlace promete entre esperanzas y cautelas, evidentes posibilidades de un futuro devastador. La prosa de Ortega evoca el tono profético del pensamiento de Nietzsche, (reencarnado profundamente por Heidegger), traducido a un ademán retórico que delata una afinidad formal con el estilo literario del discurso nietzscheano. El segundo Heidegger al contrario, no se dejó distraer por la envoltura literaria de la filosofía de Nietzsche, estudiándolo con

la misma seriedad que a un Aristóteles. Ortega no se metió como Heidegger entre los cuernos del toro, y optó por un cómodo descabello del noble enemigo.

Un pensador «influye» quizás con más fuerza cuando se le soslaya o se le esquina cómodamente en un rincón de la historia de la filosofía. «Influencia» significa la inevitable presencia del pensamiento esencial de un pensador sobre toda una época, en tanto ese único pensamiento permanece sin pensar en un sentido intrínseco y en sus más potentes consecuencias, aunque distorsionado y tergiversado, condiciona el camino del pensar. El prurito de originalidad de un pensador frente a otro anterior deja al primero inerme ante el antepasado. Influencia en este sentido, significa la inevitable participación de una filosofía en la problemática profunda establecida por otra que la precede.

En el *Prólogo para alemanes,* (1934), con aviesa intención epigramática, seleccionó la figura ejemplar de Kierkegaard para ilustrar su rechazo de la validez «filosófica» del pensamiento existencial, término entonces ya vigente que englobaba a una serie de pensadores, entre ellos al teólogo danés, al rector de Salamanca y el meditador de la Selva Negra, cuya obra *Ser y tiempo* espoleaba la «nueva» problemática de la «filosofía de la existencia», término que el propio Heidegger consideró superficial e inaceptable. Ortega afirma que es muy improbable que una filosofía pueda llamarse «filosofía de la existencia» si brota como el «pensar existencial» de Kierkegaard, de una resolución arbitraria, nacida de la desesperación y hecha carne en la «acción directa»[2].

Ortega identifica en aquel entonces la llamada filosofía de la existencia con una vertiente irracionalista de la gran «idea de la vida». Dirigiéndose a un público alemán, quiere dejar claro que ha seguido un camino independiente del llamado pensamiento existencial, y del que desentiende a la razón vital, auténtica y radical superación del intelectualismo y del idealismo.

---

[2] «Prólogo para alemanes» en *El tema de nuestro tiempo.* Madrid, 1981, pág. 54. Hacia 1947, cuando el «existencialismo» era ya moneda corriente, el filósofo de la razón vital cebó sus inquietudes y descontentos en la persona intelectual de Soren Kierkegaard, doble del rector de Salamanca cuya silueta se trasluce en el grotesco pasquín intercalado entre las reprobaciones al pensamieno de Heidegger en *La idea de principio en Leibniz.* El mordedor epigrama matraquea al teólogo danés caricaturizándolo como a un poseído por la necesidad de «dar y darse el espectáculo de sí mismo y de ser un gran tipo, un original». El satírico distingue a Kierkegaard «por la hinchazón y tumescencia moral que suele padecer el intelectual adscrito a la gleba provinciana», necesitado absolutamente de «ser la excepción», «el extraordinario». Tal individuo hará de la religión sustancialmente escándalo, y con ese escándalo dará sus escándalos suponiendo que «la travesura ejecutada por él en su aldea va a retumbar en los senos cósmicos». El retintín concluye con la cifra del epigrama: «Yo he conocido a otro hombre sumamente parejo a Kierkegaard, y por eso conozco a éste muy bien» (pág. 324).

Por si acaso me interesa sobremanera hacer constar que la playa donde mi barca arribó no era ese «equívoco pensar existencial», sino lo que muy pronto iba yo mismo a llamar «razón vital», la cual razón es sustantiva y radicalmente *vital,* pero es, no menos, razón[3].

No queda títere con cabeza en esta preciosa autobiografía intelectual cuyo carácter epigramático la transforma en impremeditada confesión. Ortega elimina a posibles precursores, a Kierkegaard, a Husserl, Nietzsche y Unamuno, salvando sólo a Dilthey como auténtico modelo de la nueva razón filosófica, de la razón histórica. Sin embargo a Dilthey, según testimonio de Ortega un año antes, en *Dilthey y la idea de la vida* (1933), no llegó a conocerlo a tiempo (admite que lo empezó a estudiar seriamente hacia 1930), para que le influyera decisivamente. Dilthey queda por lo tanto como camino anticipatorio, como padre sucedáneo de los padres negados, pero padre inofensivo, ya que no pudo «influir» en lo decisivo sobre la elaboración del desarrollo de la razón histórica. El epigrama se convierte en confesión cuando observamos que este padre sucedáneo, es paradójicamente el hijo espiritual del pensador que sacó a flor de tierra la significación filosófica de Dilthey en *Ser y tiempo,* seis años antes.

Ortega forjó en el *Prólogo para alemanes,* un autorretrato intelectual que le otorga un destacado papel, casi solitario en el panorama del pensamiento contemporáneo, atrincherando en esa imagen de cara al público sus inquietudes respecto a su propia «originalidad». Hay que hacer notar algo que está hoy olvidado y es que en la fecha en que Ortega escribe *Prólogo para alemanes,* su pensamiento había repercutido en algunos círculos de la intelectualidad alemana. La influencia de Ortega se hizo sentir con fuerza en aquel momento junto con la del grupo de pensadores alemanes como Spengler, Jünger y Jaspers, analistas de la crisis espiritual del hombre occidental y críticos de la modernidad y su proceso de racionalización. El prólogo de 1934 revela a primera vista una ególatra e indiscutible confianza en su propia originalidad filosófica, gesticulación que sigue alimentando la biografía oficial de Ortega, diseminada por sus más fieles discípulos. Esta reiterada imagen ha distraído la atención de aquellos exégetas y discípulos en desacuerdo con la versión oficial y oficiosa de la razón vital promulgada por una retahíla de Boshwells que ha culminado en la monumental y marmórea apoteosis de la razón vital de su fides Acates, autor de *Ortega: circunstancia y vocación.*

Atendamos pues a lo que la crítica ocupada en estas tareas ha pasado por alto, por ejemplo a la «ausencia» y «presencia» de Nietzsche

[3] «Prólogo para alemanes», pág. 54.

en el escrito autobiográfico de 1934, donde aparece una sola referencia a Nietzsche de signo negativo, y que adopta un rebuscado tono incidental:

> Por lo demás no ignoro que hay gentes que creen haber llegado a la averiguación de que la verdad no existe, que lo así llamado es meramente una creación individual y colectiva. Nietzsche si no recuerdo mal, pensaba de ese modo: das leben will Täuschung, es lebt von der Täuschung (la vida quiere ficción, vive la ficción). Y con esta opinión no puedo hacer otra cosa que respetarla tanto como no compartirla[4].

Sin embargo el filósofo no la respeta, ya que en la página siguiente la asocia con el régimen de masas, los mitos colectivos del siglo XX y oblicuamente con el totalitarismo. ¡A buen entendedor, pocas razones! El público alemán al que dirige el prólogo pudo reconocer en la idea atribuida a Nietzsche el concepto de voluntad de poder como voluntad de ficción. El carácter epigramático del texto se hace sentir en la velada alusión que relaciona el pensamiento de Nietzsche con el nacionalsocialismo, campo de batalla de apologistas e impugnadores del nazismo.

El libro de Alfred Baeumler, ideólogo del nacionalsocialismo (*Nietzsche der Philosoph und Politiker* [1931]) había interpretado la doctrina de la voluntad de poder en términos políticos. Durante la República de Weimar, el círculo del poeta Stefan George ensalzó a Nietzsche como precursor de la búsqueda de valores capaces de frenar la decadencia del hombre y el declive del Estado. A Nietzsche, Casandra de la ruinas y la decadencia, se le entendió como profeta de un nuevo «Reich», y de una raza integradora de lo helénico y lo nórdico que florecería en tierra alemana. Ortega se aprovecha de los tópicos y modas que rodeaban la figura de Nietzsche como ontólogo o metafísico. Aún después del *Nietzsche* de Jaspers (1936) y de la interpretación del pensamiento de Nietzsche por Heidegger, que sólo llegó a conocer Ortega de manera esquemática e indirecta, el filósofo de la razón vital se aferra a la visión tópica de Nietzsche, a una versión más tibia de la interpretación mitológica y wagneriana elaborada por Ernst Bertram, en *Nietzsche: Versuch einer Mythologie* (1918). El Nietzsche legendario y mitológico propagado por Bertram se convierte en manos de Ortega en un Nietzsche retórico y gesticulador.

Dejando a un lado el uso estratégico y cómodo que hace Ortega de Nietzsche en 1934 prestemos atención a la presencia del pensamiento del autor de *Más allá del bien y del mal,* cuando no se le cita ni siquiera con la apostilla «si no recuerdo mal...» Fijémonos en un párrafo del tex-

[4] «Prólogo para alemanes», pág. 45.

to de 1934, donde el filósofo enuncia la orientación fundamental de la razón vital con las siguientes palabras:

> El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo pre-filosófico. El error más inveterado ha sido creer que la filosofía necesita descubrir una realidad nueva que sólo bajo su óptica gremial aparece cuando el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, en *preceder* al pensamiento. Y el gran descubrimiento que éste puede hacer es reconocerse como esencialmente secundario y resultado de esa realidad pre-existente y no buscada, mejor aún, de que se pretende huir[5].

La idea formulada por Ortega conjuga un paradigma esencial del pensamiento de Nietzsche. ¿Cuál es ese pensamiento? Esta pregunta nos llevará a discernir que la presencia de Nietzsche aunque más aparente en la primera época de la razón vital, es más esencial aunque menos visible en la segunda, iniciada al filo de la Gran Depresión. Desde su iniciación a la filosofía, Ortega va paulatinamente rastreando un pensamiento enunciado por Nietzsche: «¿Hasta qué punto es nuestro intelecto consecuencia de las condiciones de la existencia? ¿No debería toda filosofía en última instancia elucidar las condiciones previas de las que el proceso de la razón depende?»[6]

Para Nietzsche esas condiciones previas a la razón se dan en la «vida», en la vida como «voluntad de poder». El conocimiento es un instrumento de la voluntad de poder y todo incremento del conocimiento un aumento de poder. Los órganos de conocimiento no han evolucionado como consecuencia de una búsqueda de la verdad teórica, sino como órganos útiles a la preservación del individuo y de la especie. El continuo progreso de la razón responde a un aumento del deseo de conocer, de la voluntad de poder como conocimiento. El deseo de conocer es una voluntad de ficción, ya que la «verdad» es una necesidad impuesta por la voluntad de poder. La confianza en la razón, en sus categorías, en la dialéctica y por lo tanto en los juicios de la lógica, no prueba que algo sea verdad sino su utilidad a la vida. «Verdad» es la voluntad de dominio sobre una multiplicidad de sensaciones, un afán de clasificar fenómenos en categorías definitivas[7]. La lógica no brota de una voluntad de verdad, ya que tal voluntad sólo puede aparecer a posteriori, después de una falsificación de todos los hechos y ocurrencias. La lógica es un tipo de instinto que encuentra una utilidad en el

---

[5] «Prólogo para alemanes», págs. 62, 63.

[6] «Muss nicht alle Philosophie endlich Voraussetzungen, auf denen die Bewegung der *Vernunft* ruht, ans Licht bringen? ». *Der Wille zur Macht,* Stuttgart, 1964, pág. 339.

[7] *Der Wille zur Macht, op. cit.,* núm. 517, pág. 354.

acto de inferir y las categorías lógicas son verdaderas en tanto son condiciones vitales para nosotros. Por lo tanto el criterio de verdad posee una utilidad vital en un sistema de falsificaciones dirigido a preservar y aumentar la vida, la voluntad de poder. Por todas las razones arriba apuntadas Nietzsche se pregunta contra Kant por qué es necesaria la fe en los juicios sintéticos a priori y no cómo son posibles esos juicios[8].

Si el apriorismo kantiano depende de otro apriorismo que le precede, fundamentado en la vida como voluntad de poder, el concepto positivista de los hechos depende de un esquema antecedente que previamente los ha seleccionado ya, que no existen en realidad como tales, sino como interpretaciones. El pensamiento racional es un esquema interpretativo arraigado en la finalidad impuesta por la voluntad de poder que se ha transformado en un «instinto». Hay por lo tanto perspectivas, multiplicidad de puntos de vista que operan en función de valoraciones al servicio de la voluntad de poder[9].

Cuando Ortega alude en el *Prólogo para alemanes* a la idea de Nietzsche que la vida requiere ficción y vive de ficción, desgaja ese pensamiento del contexto en que ha sido pensado. Sin embargo, al desplegar su propia posición filosófica frente al idealismo y la fenomenología, Ortega modula la idea nietzscheana de la vida como voluntad de poder y voluntad de ficción. Escuchémosle:

> Hay que proceder inversamente: en el momento de partir en busca de lo que *verdaderamente* hay o realidad radical, detenerse, no operar hacia adelante, no dar un *nuevo* paso intelectual, sino al revés, caer en la cuenta de que lo que verdaderamente hay es eso: un hombre que busca la realidad pura, lo dado. Por tanto, no algo nuevo, que no estaba ya ahí, y que requiere manipulaciones de «reducción» para ser obtenido, en rigor fraguado, sino lo que al comenzar a pensar filosóficamente *hay ya,* a saber, este propósito filosófico y todos los motivos antecedentes de él, todo lo que fuerza a ese hombre a ser filósofo, en suma, *la vida* en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad[10].

Aunque Ortega ofusque el pensamiento metafísico de Nietzsche y despliegue a un Nietzsche literato y creador de mitologías, en la práctica trabaja bajo los supuestos de la teoría del conocimiento del creador de la voluntad de poder. Durante muchos años la teoría del conocimiento de Nietzsche, es decir, su ontología, quedó relegada por el interés en la figura personal del filósofo, como profeta y estilista, como crítico de la cultura y filósofo de la vida. Sin duda no pasó desapercibida para Ortega en su primera época esta posibilidad de un Nietzsche crítico del

---

[8] *Der Wille zur Macht, op. cit.*, núm. 530, págs. 362-369.
[9] *Der Wille zur Macht, op. cit.*, núm. 567, págs. 386-387.
[10] *Prólogo para alemanes*, pág. 62.

conocimiento, ya apuntada por Rudolf Eisler en *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik* (1916) y por Hans Vahinger en *Nietzsche als Philosoph* (1916), pero que quedó sin desarrollar hasta después de la Segunda Guerra Mundial. El segundo Ortega elabora una crítica del conocimiento que se configura como una ontología partiendo de premisas nietzscheanas y ampliándolas en función de la razón vital e histórica. En este sentido Ortega pone en la práctica de su filosofía una interpretación de Nietzsche que sólo floreció más tarde, en el interés del marxismo y de la filosofía analítica por la teoría del conocimiento de Nietzsche y que se ha hecho presente en un número de estudios entre los que descuellan «Zur frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie» (1963) de A. Schmidt, *Nietzsche as Philosopher* (1955) de Arthur C. Danto y la antología de textos nietzscheanos de teoría del conocimiento, *F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften* (1968) con un epílogo de Jürgen Habermas.

Ortega formuló para la filosofía una meta análoga a la que planteó Nietzsche, al elucidar las condiciones pre-racionales del ser de la vida humana. En *Meditación de la técnica* (1939) Ortega elabora sistemáticamente una idea de la vida cuya esencia fundamenta en las condiciones pre-racionales del conocimiento. Ortega hizo suya la idea positivista que percibe el proceso del hombre de la animalidad a la racionalidad como una antropogénesis, una autocreación. Como Nietzsche, Ortega corrige el positivismo evolucionista ya que la cuestión no estriba en la adaptación del sujeto al medio, sino del «medio al sujeto», que también califica como «adaptación del medio a la voluntad del sujeto». La técnica hace patente la capacidad del hombre para satisfacer con los procedimientos más simples y seguros necesidades que no se limitan a la mera supervivencia, sino que incluyen un deseo infinito de bienestar. El «programa vital» que impulsa el quehacer técnico es «pre-técnico» es una «primera invención pre-técnica», la invención por excelencia, que es el «deseo original». Lo que inventa el hombre fundamentalmente no es la técnica, sino a sí mismo. Vivir es producción, fabricación y no teoría y pensamiento. El hombre es técnico porque la técnica es el medio para actualizar un programa «extra-natural» que se caracteriza por la invención de una figura de vida, de un ser que no hay; de ahí que el «hombre sea una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones»[11]. Ortega concibe al hombre como un ente que al no tener un ser fijo como los entes naturales, se inventa el ser, se autoproduce a sí mismo en un esfuerzo que va mucho más allá de la satisfacción de las necesidades biológicas. Voluntad de poder como voluntad de ficción alientan

[11] *Obras completas*, Madrid, 1947, tomo V, págs. 325-331.

en el concepto orteguiano del hombre como ser técnico, como descubridor de la técnica e inventor de sí mismo, impulsado por un programa vital pre-técnico cuya esencia es voluntad de ser. Esta rápida ojeada a la presencia de la idea de la vida como voluntad de poder en el segundo Ortega nos permite retroceder, antes de seguir avanzando, al contexto de la razón vital de la primera época, donde la idea central de la metafísica de Nietzsche se manifiesta en su vertiente valorativa y creadora, la voluntad de poder como sistema de valoraciones y la voluntad de poder como arte. Atendamos primero a la dimensión valorativa de la razón vital como voluntad de poder.

En sus primeros escritos y en general durante su primera época, Ortega cita a Nietzsche con largueza, aunque casi siempre sin especificar textos, atribuyendo al gran iconoclasta intuiciones, atisbos y profecías a granel. En *El tema de nuestro tiempo* reconoce a Nietzsche como el profeta de la nueva sensibilidad moral.

> Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer ante el juez infalible Dionisios, decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas [12].

En «Biología y Pedagogía» (1920) evoca la exaltación nietzscheana del hombre antiguo, del ímpetu y energía y la mayor tensión con que funcionaban sus «resortes biológicos». Apoyándose en este recuerdo, Ortega insiste que el hombre moderno necesita «afirmar la vida espontánea, primitiva del espíritu», para así «asegurar la cultura y la civilización» [13]. En *El tema de nuestro tiempo,* espiga otra idea de Nietzsche calificada como «uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestro tiempo», la distinción entre «vida ascendente», vida lograda, y «vida decadente», la vida malograda. Estos conceptos respiran un ambiente animado por imágenes que reverberan con destellos típicamente nietzscheanos, del Nietzsche darwinista y positivista que todavía no había planteado explícitamente la problemática de la voluntad de poder. Dentro de esta veta abundan en el discurso raciovitalista expresiones como «perspectiva de estimación puramente vital» o cultura como «una cierta dirección en el cultivo de esas fuerzas animales» [14].

Años antes, en un ensayo titulado «El sobrehombre» (1908) disparado por el libro de Georg Simmel *Schopenhauer und Nietzsche* (1907), el joven filósofo recuerda sus dieciocho años cuando atravesó la «zona

---

[12] *El tema de nuestro tiempo,* Madrid, 1981, pág. 118.
[13] *El espectador, Obras completas,* Madrid, 1946, tomo II, pág. 277.
[14] *El tema de nuestro tiempo, op. cit.,* pág. 134.

tórrida de Nietzsche». La lectura de Nietzsche estimulada por su amigo Ramiro de Maeztu representó a fines del siglo una inspiración en el momento de la crisis histórica de la nacionalidad española y de búsqueda de nuevos valores personales y colectivos.

> Nietzsche nos fue necesario... Nietzsche nos hizo orgullosos. Ha habido un instante en España —¡vergüenza da decirlo!— en que no hubo otra tabla donde salvarse del naufragio cultural, del torrente de achabacanamiento que anega la nación un día y otro, que el Orgullo. Gracias a él pudieron algunos mozos inmunizarse frente a la omnímoda epidemia que saturaba el aire nacional[15].

En un artículo de 1907, «Teoría del clasicismo», Ortega entiende el sentido del sobrehombre como «el sentido del hombre porque es la mejora del hombre, y el hombre debe ser superado porque aún puede ser mejor»[16]. La idea orteguiana de la vida noble, del hombre selecto, recibe un primer impacto de la moral de Zarathustra, cuyo ademán profético glosa en el artículo de 1908: «El hombre distinguido honra en sí mismo al potente, al que tiene poder sobre sí mismo, al que sabe hablar y callar, que ejercita placentero rigidez y dureza consigo mismo y siente veneración hacia todo lo rígido y duro»[17].

En sus primeros ensayos Ortega manifiesta la intención de lograr una nueva moral, síntesis del deber ante uno mismo y del deber ante los demás, entendiendo la ética de Nietzsche en aquél momento entusiasta como una corrección de la idea kantiana de respeto a la ley como base de la moral. La nueva ética obedece a los imperativos que el individuo superior se da a sí mismo. La moral de este hombre superior surge de su voluntad, desde una independencia que no admite el imperativo categórico de una ética racionalista o las normas morales dictadas por una religión de ultratumba. En uno de sus primeros ensayos, «El poeta del misterio» (1904), iluminado por la incandescente prosa del autor de *El Anticristo,* el aprendiz de filósofo alude a los fantasmas de esa religión ultraterrena, espectros que «un pobre loco de Sils-María llamaba 'alucinaciones de trasmundo'»[18]. El joven ensayista se impone a sí mismo un ideal ético que postula la imagen de un hombre superior, creador de su propia moral heroica y libre de fantasías trasmundanas y teologías racionalistas. Sin embargo este ideal ascetico subsume en la moral del sobrehombre un modelo cristiano, el férreo «vencerse a sí mismo» de la moral ignaciana. Ser «jesuita» y nietzscheano a la vez no es del todo incompatible. Los ejercicios espirituales de Loyola

[15] *Obras completas,* Madrid, 1946, tomo I, pág. 64.
[16] *Obras completas,* tomo I, pág. 75.
[17] *Obras completas,* tomo I, pág. 94.
[18] *Obras completas,* tomo I, pág. 32.

avanzan una ascética que al secularizarse coincide con la autonomía moral de la voluntad de poder.

El joven filósofo, siguiendo a Simmel, entiende la voluntad de poder en un sentido ético y no metafísico.

> Para Nietzsche vivir es *más vivir* de otro modo, vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas de poder. El principio de la vida, la voluntad de la vida es «voluntad de poderío». Tanta vida habrá en cada época cuanto más libre sea la expansión de esas fuerzas afirmativas. De aquí que la moral de Zarathustra imponga como un deber fomentar la liberación de esas energías[19].

La idea de la vida como voluntad de poder de la época juvenil cobra con el paso del tiempo un significado más premeditado, hasta convertirse en una piedra angular de la idea de la razón vital expuesta en *El tema de nuestro tiempo,* obra en la que Ortega esboza la idea general de su sistema filosófico. En el capítulo VII, «Las valoraciones de la vida», el filósofo propone como ideal para las nuevas generaciones la afirmación de la vida como principio y como derecho.

> Se trata de un nuevo sesgo de la cultura. Se trata de consagrar la vida que hasta ahora era un hecho nulo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho[20].

Hacia 1923 la razón vital se constituye conscientemente como un correctivo a la moral kantiana del deber fundamentada en el respeto a la ley. La vida como derecho ubica la idea kantiana de la persona moral como fin en sí misma en un ámbito objetivo, en la vida como fin en sí misma. Sin embargo en la «vida» late una voluntad pura que no puede reducirse a los elementos psicológicos de una voluntad individual o a un principio de voluntad fundamentada en la razón. En Ortega se funden la idea nietzscheana de la vida como voluntad de poder y su precedente kantiano, la idea investigada en la *Metafísica de la moral,* el principio de una voluntad pura.

La vida como deber y la vida como principio son paradigmas nietzscheanos que inspiran el pensamiento de la primera y segunda épocas de la razón vital. En la primera época, el concepto de vida como principio se fundamenta en una estructura valorativa que no ha logrado independizarse de la entonces vigente filosofía de los valores. Sólo en la segunda época se afana Ortega en buscar un fundamento ontológico a

---

[19] *Obras completas,* tomo I, pág. 94.

[20] *El tema de nuestro tiempo, op. cit.,* pág. 120.

la idea de la vida como un principio y un lenguaje adecuado a esa búsqueda.

La idea de la vida por la vida o para la vida, sustituye los juicios teleológicos impuestos por la razón con otra teleología inmanente a la vida, la vida como voluntad de poder, que se constituye como una voluntad que se autoafirma a sí misma, un querer su propio querer, la vida organizante, el *elan* vital antecedente a la vida organizada. La razón vital ejemplifica el *elan* metafísico del hombre secularizado que ha arrebatado a la divinidad, al Dios racional-teológico de la metafísica, la fuerza original y originaria creadora de los entes y del ser. El hombre de la razón vital ha declarado esa fuerza inmanente a la vida esencial a ella, independizándola de finalidades trascendentales, transformándola en una fuerza subjetiva, en voluntad de poder.

Ortega no pensó conscientemente la razón vital como voluntad de poder, sino que fue más bien la voluntad de poder la que se impuso como idea matriz sobre el discurso de la razón vital. La filosofía de la razón vital piensa siguiendo su propio camino la voluntad de poder, en tanto participa de un pensamiento que no se circunscribe al pensador Nietzsche, sino a un pensamiento que se pensó a través del hombre Nietzsche, epílogo de una tradición metafísica cuyo desagüe en la modernidad determina los motivos esenciales de la filosofía como reflexión sobre el mundo y la sociedad en tanto la presente estructura socio-histórica de la sociedad occidental está condicionada en su dinamismo interno por el ímpetu metafísico de la voluntad de poder.

En su primera época Ortega pensó esa voluntad de poder en función de categorías como «vida organizante», «vida creadora», «vida radical», «vida primaria», «vida ascendente»[21]. Este último término se convierte en un concepto psicológico e histórico a la vez, como su opuesto «vida decadente», ambos derivados de Nietzsche, y que desempeñan en el primer sistema de la razón vital un papel valorativo de individuos y épocas históricas. La vida organizante, radical, primaria, credora, ascendente, en oposición a la vida racionalizada, organizada, decadente, es para Ortega la fundamentación vital de una cultura sana y creadora, empuje vital precedente a toda racionalización del que la razón vital se nutre. Este paradigma le llevó a Ortega, como antes a Nietzsche, a encontrar en el pasado histórico individuos y épocas que encarnaban esa energía vital, esa fuerza primaria, la auténtica forjadora de la cultura. Los conceptos vida ascendente y vida decadente, vida organizante y vida organizada poseen una correspondencia ética en el valor de la vida individual, en su estilización como voluntad creadora de

[21] *El tema de nuestro tiempo*, págs. 133-134. «Biología y pedagogía», *op. cit.*, págs. 283-285.

un individuo, o en su decadencia y fosilización. En *La rebelión de las masas* estos conceptos alientan en las categorías «vida noble» y «vida vulgar» variantes de las categorías nietzscheanas de la moral noble y aristocrática y la moral de esclavos, de la vida activa y reactiva, de la vida como magnanimidad o como resentimiento.

En la razón vital la vida noble representa la feliz unión de vitalidad y espíritu, característica de todo hombre selecto y minoría «aristocrática». La vida noble legitima a las minorías selectas para dirigir y disciplinar a las masas e impulsar la cultura. Ortega, más optimista que Nietzsche, percibe en el exceso de vitalidad del hombre masa, una barbarie aprovechable para un orden cultural inspirado por los mejores, «the happy few». Nietzsche en cambio había delineado a un hombre incurablemente mediocre, desagradable, engreído y autosuficiente, meta y sentido de la historia. Para Nietzsche la nivelación y empequeñecimiento del hombre europeo encierra el máximo peligro. Frente a este «último hombre» de la metafísica, que procreará y durará por mucho tiempo, se opone la figura del sobrehombre, del hombre noble que beberá otra vez de las fuentes impolutas de la vida y exaltará la tierra. Nietzsche definió al sobrehombre en cierta ocasión como César con el alma de Cristo. El sabor metafísico de los concpetos nietzscheanos brilla en el discurso onto-sociológico orteguiano de principios de los años treinta, agudo y a veces superficial análisis del fenómeno del hombre masa.

La distinción entre dos fenómenos orgánicos, uno original y vital por excelencia, y el otro estabilizador y utilitario se traduce a dos formas de vida, vida como actividad deportiva, vida primaria y creadora y vida como actividad laboriosa. Esta idea inspira la doctrina del origen deportivo del estado y concepto del hombre como *homo ludens* contra el positivista *homo faber* que Ortega consideró decantación del primero. En un espíritu muy cercano al de Nietzsche, Ortega llegó a concebir la actividad filosófica como actividad lúdica, como «fröhliche Wissenschaft», con lo que calificó en sus propias palabras como el «lado jovial» de la filosofía.

Capítulo 2

DE LA VOLUNTAD DE PODER COMO ARTE AL SER EJECUTIVO

En el proceso que lleva a la cristalización de la idea de la razón vital, intervienen la interpretación neokantiana de la doctrina platónica de las ideas, la reducción fenomenológica, la *Crítica del juicio* de Kant interpretada según el concepto nietzscheano del arte como voluntad de poder. La posibilidad de un juicio estético *a priori* planteado por Kant recibe una respuesta en la idea nietzscheana de la voluntad de poder, en el *elan vital* de carácter pre-teórico que impulsa la productividad intelectual y artística. El camino que conduce a las *Meditaciones del Quijote,* (1914) trilla el apriorismo platónico-kantiano que precipita por el proceso catalizador de la fenomenología, el descubrimiento de la vida, del mundo vital. De este proceso estuvo de alguna forma consciente el filósofo, sin embargo el empuje primordial que alienta la primera razón vital como fenomenología del mundo vital camuflada en una crítica del juicio es el concepto nietzscheano del arte como voluntad de poder que configura en general la estética del expresionismo y que se hace patente y evidente en la doctrina orteguiana de la deshumanización del arte, síntesis del apriorismo platónico-kantiano y el *elan vital* pre-teórico, donde puja la productividad del espíritu creador antecedente a la conciencia reflexiva o autoconciencia.

El arte deshumanizado en el sentido orteguiano es un arte que se avecina a lo real por medio de una ficción que actúa en nombre del interés vital del espíritu creador. La doctrina de la deshumanización del arte respira por todos sus poros perspectivismo y ejemplifica la idea nietzscheana de que sólo existe un ver perspectivista y que cuantos más

ojos sepamos emplear para ver una cosa, más completa será nuestra objetividad. La perspectiva se constituye como la condición fundamental de la existencia. La doctrina del arte deshumanizado según la enuncia Ortega ubica la perspectiva en un primer plano, relegando el objeto representado a un plano secundario donde existe en función de la intención formal de la voluntad representadora al servicio de un interés vital. El artista que encauza su quehacer hacia un arte deshumanizado se verá obligado de alguna manera a reflexionar sobre los impulsos existenciales y vitales que le empujan a dar forma al sentimiento de la propia existencia, a incorporar su propio temple de ánimo al ver perspectivista que se manifiesta como voluntad de forma. El arte expresionista tiende a identificar contenido y forma, el *qué* y el *cómo* de la representación, a internalizar la realidad y a «vivirla» en la experiencia del proceso creador. El expresionismo pictórico tendió a trabajar con modelos vivos, percibidos desde diversos ángulos a diferentes horas del día, experiencia del objeto que acentuaba las vivencias del observador al multiplicar las perspectivas.

Nietzsche exaltó en el perspectivismo la validez de cada punto de vista individual al que percibía como un centro de fuerza, y a la actividad creadora como la forma intensa y depurada de la voluntad de poder. Nietzsche concibió al artista como encarnación de la voluntad de poder y al arte como el gran estimulante, el gran seductor de la vida. La voluntad que busca la apariencia, la ilusión, el engaño, el devenir, es «más profunda y metafísica» que la voluntad de verdad. El artista reivindica en el arte la fe en la vida, fe canibalizada por la razón abstracta empobrecedora de los sentidos, devaluadora de lo sensible a favor de lo suprasensible. La voluntad de verdad, la ciencia, la filosofía, son al fin y al cabo formas de la voluntad de poder, ficciones necesarias enmascaradas en la objetividad, pero al fin y al cabo ficciones al servicio de la vida. El arte como voluntad de poder es un sí a la vida y un no al nihilismo que arrastran el platonismo, el cristianismo y la ciencia, los tres fundamentos de la cultura moderna. El mundo invertido de la filosofía trascendental borra lo inmediato y sensorial del mundo mientras que el arte como un sí a la vida, inventa mundos ficticios que pone al servicio de la voluntad de poder y si invierte lo real, lo logra a través de lo sensual y sensorial.

El paradigma nietzscheano de la voluntad de poder como arte determina el *elan* retórico de la estética de Ortega, su afán de sintetizar cuerpo y espíritu, sensación y abstracción, actualidad y posibilidad, apetito y ascesis, Dionisio y Apolo. Es la estética de Nietzsche la que se configura más bien como una anti-estética, ya que lo que le interesa es la vivencia del acto creador y no su contemplación o percepción, la *aisthesis* de la obra de arte. El proceso de idealización es el latigazo que

intensifica el sentimiento de la existencia. El ideal divorciado de la vida es como un ingente árbol que extiende sus ramas hacia el cielo y que no ha echado raíces profundas en la tierra que lo nutre[1]. Esta metáfora viene a describir el resultado de veinticuatro siglos de platonismo y diecinueve siglos de cristianismo, de una cultura que ha desembocado en el nihilismo.

El artista representa frente al nihilismo una promesa de renovación, una esperanza de que el hombre se restituya a la tierra, que se libere de la tiranía de las abstracciones, de la teología, de la filosofía y de la ciencia. Para Nietzsche los artistas, al contrario de los filósofos, no han perdido el olfato de la vida, ya que han sido capaces de amar sus propios sentidos y las cosas de esta vida, amor que Ortega, pensando en la actividad cotidiana de cada cual, calificó fervorosamente como la consagración de lo que ocupa nuestros minutos y se halla al alcance de nuestra mano y nuestro apetito.

Nietzsche había expresado con clarividencia este mismo pensamiento en un aforismo de *La voluntad de poder*:

> Yo deseo para mí y para los que viven, para los que vivan, una espiritualización y multiplicación de los sentidos, sin dejarse atormentar por una conciencia puritana; en realidad debemos estar agradecidos a los sentidos por su sutileza y plenitud y por lo tanto ofrecerles en cambio lo mejor del espíritu[2].

La voluntad del artista como exaltación idealizada de las funciones biológicas recuerda a Nietzsche estados de vigor animal, excesos de vitalidad volcados a un universo de representaciones e imágenes, de deseos de una vida más intensa, estimulaciones que incrementan y acentúan el sentimiento de la propia existencia, sentimiento que se actualiza a sí mismo como querer vivir con más intensidad. En un lenguaje que a Nietzsche le hubiera resultado familiar, Ortega fulmina contra trescientos años de cultura racionalista, anatematizando lo que desdeñosamente llama la «pseudomística de los ideales», y reafirmando contra éstos un ideal arraigado en la vida que describe con tensas y ardientes metáforas cuyos vocablos rezuman energía y respiran fuego «... cuanto atrae y excita nuestra vitalidad espiritual... resortes biológicos fulminantes para la explosión de energías». El ideal, añade, debe «tender la ballesta del ímpetu, de ser la espuela de la vida»[3].

El ímpetu original y originario de la vida es para ambos pensado-

---

[1] *Also Sprach Zarathustra*, «Vom Baum am Berge», *Werke*, II, München, 1960, págs. 307-309.

[2] *Der Wille zur Macht, op. cit.*, núm. 820, pág. 552.

[3] «Epílogo al libro 'De Francesca a Beatrice'». Obras completas, Madrid, 1947, tomo III, pág. 325.

res el placer y el dolor a la vez, fundamentos de la creación artística y del sentimiento estético. En el placer, Nietzsche encuentra un sentimiento aún más primigenio que el dolor, principio del sentimiento artístico, anterior al sufrimiento, ya que éste surge de la voluntad del placer, voluntad de crear, de querer ser. Ambas pasiones, en las que el cuerpo juega el papel decisivo, coexisten en el estado más sublime de afirmación de las fuerzas vitales, el estado trágico dionisiaco. Para Nietzsche, Dionisio se convierte en el dios del eterno retorno y de la voluntad de poder, cuyo sufrimiento surge de la santidad de la existencia, no como el sufrimiento de Cristo que es modelo para lograr una santidad ultraterrena. Dionisio, dios de la vida y de la muerte, encarna la voluntad de poder y el eterno retorno, la finitud y la eternidad, el dolor y el placer es también un dios lúdico, el dios del arte que deja vía libre al hombre para zambullirse conscientemente en las apariencias y hacerse copartícipe del juego cósmico.

Desde los comienzos de su primera época Ortega trabaja con un ideal que se propone sintetizar las fuerzas que representan Dionisio y Apolo, vitalidad y razón. El ideal de la razón vital o la razón vital como ideal se proyecta como síntesis del espíritu apolíneo y el espíritu dionisíaco, de la forma luminosa y la energía informe, de la disciplina y el pánico. En su segunda época Ortega se acercará al cristianismo (al que había desdeñado olímpicamente desde un punto de vista dionisíaco), integrando los dos paradigmas, el págano y el cristiano. En la primera época, sin embargo, el paradigma cristiano, incompatible con toda salud mental cedió sus privilegios al dionisíaco, al ímpetu torrencial de lo somático como fuente y principio de la vida. En «Revés de almanaque» Ortega describe sucintamente los orígenes del espíritu en el placer y el dolor:

> El espíritu surge o nace en el gran dolor o el gran placer. Conducida la carne a su máxima tensión y puesta como en la cima de sí misma, se transforma en espíritu. Casi prueba de ello es el animal herido que toma una expresión casi humana. Y lo mismo el animal cuando cohabita[4].

Las densas e intensas coincidencias entre ambos pensadores no se deben sólo a afinidades temperamentales y a influencias directas de un pensador sobre el otro, sino al hecho de que la filosofía de Nietzsche prefigura de manera esencial la estética del expresionismo de la cual forma parte la doctrina del arte deshumanizado. Numerosos textos de la primera época revelan no sólo una asimilación consciente de principios estéticos del pensamiento de Nietzsche sino además un estar por

[4] *El espectador, op. cit.*, pág. 720.

parte del filósofo dentro de la problemática planteada por el autor de *El origen de la tragedia.* ¿En qué consiste esa problemática en tanto aparece en los textos de Ortega? ¿Cómo la percibe y la vuelve a plantear Ortega desde su idea de una razón vital? De estas preguntas se desprenden otras que afectan a la doctrina estética de ambos pensadores y consencuentemente a sus filosofías. Si el arte y la experiencia estética son formas de intoxicación y excitación que aumentan el pulso vital, entonces ¿qué papel juegan los afectos y las pasiones en una visión del arte que acentúa la forma y la deshumanización? ¿Qué relación intrínseca existe entre la idea de la razón vital y el arte deshumanizado? ¿Cómo se armonizan las vivencias subjetivas, el ímpetu vital con la voluntad de abstracción, a la geometría, a la forma? El germen de la doctrina del arte deshumanizado está en la estética de la voluntad de poder, lo que no le priva a Ortega de la genialidad con que elaboró su doctrina al confrontarse con una práctica artística que le impulsó a sacar consecuencias de las brillantes intuiciones de Nietzsche.

Nietzsche se refiere al arte casi siempre en función del artista aunque a veces alude a la creación artística a la que define como una «sensualidad inteligente»; Ortega, quien tiende a referirse más al arte y menos al artista, llama a la experiencia artística ya como creación o como contemplación de la obra un «placer inteligente». Este placer o sensualidad inteligente unce eucarísticamente lo sensible y lo suprasensible, la pasión y la forma. La creación artística se mueve entre antítesis y antinomias y se presta a ser descrita dialécticamente. La doctrina raciovitalista del arte deshumanizado esconde un proceso dialéctico del cual el ensayista ha inferido los resultados que presenta al público, y que yace sumergido como una escalinata de la que se ven sólo los últimos peldaños. La doctrina del arte deshumanizado se podría describir hegelianamente a pesar de su aparente formato fenomenológico, por medio de una metáfora de carácter conceptual reveladora de los principios idealistas que laten en la doctrina estética de Ortega y en la de sus predecesores. Se podría decir que el proceso de idealización, al invertir el mundo dado ante la conciencia natural, abraza lo sensible y lo suprasensible, la inversión y lo invertido en el lugar de la autoconciencia, en tanto esa inversión es inversión para sí. La estética de la deshumanización del arte sigue conjugando en este sentido un paradigma idealista.

En la sección de *La deshumanización del arte* titulada «La vuelta del revés», Ortega utiliza el concepto idealista del mundo al revés para describir el proceso artístico de deshumanización.

> La tendencia natural nos lleva a creer que la realidad es lo que pensamos

de ella, por tanto a confundirla con la idea, tomada ésta de buena fe por la cosa misma[5].

Contra la tendencia de la conciencia natural, el «prurito vital del realismo» a «caer en una ingenua idealización de lo real», el filósofo propone una inversión, sugiriendo que en vez de ir de los conceptos al mundo, hay que volverle las espaldas a la presunta realidad, y hacer vivir la idea de la cosa en su irrealidad misma, «realizar lo irreal en cuanto irreal»:

Aquí no vamos de la mente al mundo, sino al revés, damos plasticidad, objetivamos, *mundificamos* los esquemas, lo interno, lo subjetivo[6].

Ortega llama al cubismo y al expresionismo, los intentos de verificar esta resolución en la dirección general del arte que lleva al artista «a cegarse al mundo exterior y volver la pupila hacia los paisajes internos y subjetivos». En «Sobre el punto de vista en las artes» (1924) interpreta la «nueva» sensibilidad artística como parte del proceso de radicalización del subjetivismo desde el Renacimiento, «desrealización progresiva del mundo» que ha llegado a sus últimas consecuencias. En una alusión a la filosofía de vanguardia que se está haciendo en Europa en aquel momento, Ortega se refiere implícitamente a la fenomenología, «nueva filosofía» que retrae todavía más su atención y en vez de dirigirla a lo subjetivo como tal, se fija en lo que hasta ahora se llamaba «contenido» de la conciencia, en lo «intra-subjetivo».

Un mundo de alucinación no sería real pero tampoco dejaría de ser un mundo, un universo objetivo, lleno de sentido y perfección. Aunque el centauro imaginario no galope en realidad cola y cernejas al viento sobre efectivas praderas, posee una peculiar independencia frente al sujeto que lo imagina. Es un objeto virtual, o, como dice la más reciente filosofía, un objeto ideal. He aquí el tipo de fenómeno que el pensamiento de nuestros días considera más adecuado para servir de asiento a su sistema universal. Cómo no sorprenderse de la coincidencia entre tal filosofía y su pintura sincrónica, llamada expresionismo o cubismo[7].

En la doctrina de la deshumanización del arte, la razón vital se hace patente como expresionismo fenomenológico que acentúa el proceso de idealización e intensifica la vivencia interna de ese proceso. El proceso de idealización libera a la fantasía de toda dependencia de la exis-

[5] *La deshumanización del arte. Obras completas,* vol. III, págs. 375 y 376.
[6] *La deshumanización del arte, op. cit.,* pág. 376.
[7] *Obras completas,* Madrid, 1947, tomo IV, pág. 457.

tencia sensorial y fáctica de los objetos, que surgen en la representación como esencias universales, formas primordiales. Al invertir lo «real» y «representar» la idea y no la cosa, el proceso de idealización borra la diferencia entre contenido y forma, entre el *qué* y el *cómo* de la creación artística. La proximidad entre la actividad fenomenológica y la expresionista o cubista coincide con la doctrina de la voluntad de poder como arte en tanto la voluntad del artista se actualiza como una voluntad de forma. El proceso de deshumanización esconde una sed humana, demasiado humana, de «realidad» que se abreva en la experiencia del acto creador, actividad autófaga que se nutre de su propia sustancia, estado alucinatorio que se metamorfosea en la irrealidad de la representación.

En la sección 818 de *La voluntad de poder,* encontramos la fundamentación metafísica de lo que poco después vino a llamarse expresionismo, que además de acotar creaciones denominadas específicamente expresionistas, es término genérico, válido para describir todo el arte de vanguardia de signo anti-realista. El artista, llega a serlo, escribe Nietzsche, al coste de concebir lo que los no artistas llaman «forma» como el contenido, como la materia misma. En este caso, donde el contenido se transforma en pura forma, uno mismo pertenece al mundo invertido, nuestra vida incluida[8].

El artista debe deleitarse en el carácter normativo y geométrico de la forma y no valerse de la forma como hacen algunos pintores contemporáneos como un vehículo expresivo de sus intereses arqueológicos, psicológicos o eruditos. El creador debe amar la forma en sí misma y afirmar una voluntad artística que reúna el placer derivado de la satisfacción de los impulsos vitales y el deleite en el orden lógico matemático de la forma. La voluntad de forma es la forma de la voluntad, voluntad que excluye intereses ideológicos y morales, toda finalidad que no sea la de la misma voluntad de poder. La doctrina de la deshumanización del arte, que ha pasado desapercibida como expresión profunda de la metafísica de Ortega está alimentada por la experiencia de la creación artística del ensayista y la reivindicación de la obra de arte[9].

[8] *Der Wille zur Macht, op. cit.,* pág. 552.

[9] En «Adán en el paraíso» (1910) opone el conocimiento de las leyes de la naturaleza a las artes, que llama «sensorios nobles» y por medio de las cuales «expresa a sí mismo el hombre lo que no puede alcanzar a formular de otra manera». El problema del arte se constituye en «lo vital, lo concreto, en cuanto único concreto y vital». Para el joven Ortega, la vida es el tema y el problema del arte en tanto el «hombre es el problema de la vida» (*Obras completas,* Madrid, 1946, tomo I, pág. 477). La razón vital de la primera época se va incubando paulatinamente en la estética que Ortega elabora desde sus primeros escritos, proceso alimentado por la vivida experiencia de la escritura, expresión artística de una filosofía. El filósofo descubre en el libre juego de la imaginación un sentimiento de la vida *(Lebensgefühl)* ausente de la deducción trascendental de la ra-

La transición de la voluntad de poder como arte al concepto de ser ejecutivo desvela la coherencia del pensamiento de Ortega, continuidad determinada por una intrínseca fidelidad ante su propio pensamiento. La transición de la primera a la segunda época implica la voluntad de lograr una expresión más sistemática de la razón vital, motivada por el deseo de desarrollarla suficientemente. La idea de la vida como voluntad de poder se hace patente en la primera época, en la articulación de un número de proposiciones intrínsecas al sistema de la razón vital, pero quizá respire con más fuerza y originalidad en la disposición o temple de ánimo del pensador, en la intrafilosofía de la razón vital. Se detecta esta intrafilosofía en las vivencias estéticas y existenciales, en el ámbito hedonístico de la experiencia, hecho carne en los giros y expresiones del discurso, en el *elan vital* del discurso raciovitalista. En la segunda época, la idea de la vida como voluntad de poder, pasa a primer plano, a constituir la base de un análisis del conocimiento raciovitalista, de una crítica de la razón vital.

En los artículos de 1929-31, Ortega recupera por una necesidad interna de la metafísica que coincide con su temple de ánimo filosófico, la teoría del conocimiento de Nietzsche, el concepto de la voluntad de poder como conocimiento. El título de esos ensayos es significativo, *¿Qué es conocimiento?*, índice de la atención del filósofo de tratar la ontología como conocimiento y viceversa, el conocimiento como ontología. Esta actitud está mediatizada por una tendencia en la filosofía popularizada por Nicolai Hartmann, la de considerar la epistemología como una cripto-ontología. Heidegger por vía independiente libera a la ontología de Kant del calabozo epistemológico en que había sido encerrada por el neokantismo liberación que repercute sobre Ortega.

En *¿Qué es conocimiento?* Ortega se siente impulsado a fundamentar la razón vital en un principio indubitable, la vida como posición absoluta. Ortega define vida, término que se le había escapado de las manos en la primera época, como una «pura actuación de la circunstancia sobre mí y de mí sobre la circunstancia», realidad absoluta donde están trabados el uno en el otro, «hombre y mundo». Ortega infiere que «esta tremebunda y mutua potencia de trabazón de ambos es precisamente lo que llamamos vida»[10]. Esta definición subsume el uso heideggeriano del término *Dasein,* existencia, como «ser ahí», concepto que reúne no-

---

zón pura y del apriorismo del deber moral de la razón práctica. Ortega anuncia oficialmente la razón vital en *El tema de nuestro tiempo* (1923), obra en la que la estética juega un papel secundario. Sin embargo, el ímpetu intrafilosófico y cordial que le arrastra a la doctrina de la razón vital se hace patente en la paulatina elaboración de una estética impulsada por la *Crítica del juicio* y la estética neokantiana, específicamente la de Hermann Cohen.

[10] *¿Qué es conocimiento?* Madrid, 1984, págs. 47-51.

ciones de ser y lugar, hombre y mundo, el «yo soy yo y mi circunstancia». Aunque la inspiración formal para la definición de vida parte de Heidegger, su articulación proviene de un paradigma nietzscheano. Para Nietzsche cada centro de fuerza adopta una perspectiva hacia todo lo demás, ya que el carácter de la vida consiste en una perspectiva cuya estructura es un percibir y un valorar, un actuar y un resistir. El llamado mundo externo, aparencial y fenoménico para el idealismo, evidente y tangible para el realismo, está tanto dentro del sujeto como fuera de él. Lo aparencial se reduce a una forma particular de acción sobre el mundo, acción que emana de un centro y que representa la única forma de actuación. La realidad vida consiste en esta forma particular de acción y reacción de cada individuo hacia el todo, de ahí el carácter perspectivista de la existencia. En el pensamiento de Nietzsche la palabra «mundo» viene a significar la totalidad de esas acciones.

Al argumentar contra el concepto idealista de autoconciencia *(Selbstbewusstsein)* o contra el *cogito... sum* cartesiano, Ortega insiste en el hecho de que la vida, además de ser «reflexión sobre sí misma», es un «reobrar sobre sí misma». La autoconciencia, el *cogito,* son meras ficciones si se admiten como principios, como realidad primordial. Ortega busca un principio análogo al de Heidegger que dice que el ser del ser-ahí es su existencia. Con el concepto «ser ejecutivo» Ortega se propuso barrer los conceptos idealistas de autoconciencia y sustancia. «Ser ejecutivo» nombra el carácter interno y dinámico de la vida cuya realidad es la «ejecutividad»[11]. Nietzsche ya había desenmascarado a la razón como una fe en un «yo» caractericado como sustancia, como *res cogitans,* ficción necesaria para dotar de ser a los entes. En la misma onda, Ortega concibe el ser como un poner de la razón, un esquema intelectual impuesto sobre las cosas, que sin embargo están constituidas pri-

[11] *¿Qué es conocimiento?,* pág. 57. El ser ejecutivo es «un punto de vista *toto coelo* distino de la objetivación», «para objetivar algo o "verlo" como objeto tenemos que no "verlo" ejecutivamente» (pág. 37). Ortega ofrece su propia versión del concepto heideggeriano, el contener con la vista del ver alrededor o *umsehen (Umsicht)* (ver *Sein und Zeit,* 32. «Verstehen und Auslegung», págs. 148-152, Tübingen, 1967). El que Ortega anuncie un nuevo sentido al término «ver» es uno de los muchos ejemplos en la obra posterior a *Ser y tiempo,* que revelan un esfuerzo por establecer su originalidad frente a Heidegger. El «ver» ejecutivo corresponde a la enunciación heideggeriana de que todo simple ver pre-predicativamente lo «a la mano» es ya en sí mismo un ver, concebir y tener previos que fundan la interpretación cotidiana del ver alrededor o pre-teórico. En *¿Qué es conocimiento?* Ortega llama al ser ejecutivo un punto de vista, pero no aclara esta afirmación. Al enfrentarse con Heidegger, Ortega se vio obligado a reformar su doctrina perspectivista de la primera época, todavía acostada al ver contemplativo o teórico de la metafísica y al historicismo (la cultura como perspectiva). El resultado es un acercamiento a la doctrina nietzscheana del ver perspectivista en el sentido que da Ortega al concepto ejecución, «a ejecutar algo llamo yo vivirlo», premisa en la que revive el concepto de voluntad de poder como conocimiento.

mariamente por el papel que desempeñan en la vida por su significación «intravital», por el carácter instrumental de los entes con relación al hombre. La vida como realidad absoluta o posición absoluta cuyo núcleo interno es el ser ejecutivo no se hace patente primordialmente como objeto del entendimiento, sino en sí misma como posición antecedente a la proposición con la que el entendimiento la aprehende. La vida en este sentido, es algo efectivo, actual (en el sentido de *energeia)* cuyo ser es lo ejecutivo, evidente ante la intuición sensible, pero fundamentalmente vivida como ejecución. Ortega llama ser-objetivo (en oposición al ser ejecutivo) a la autoconciencia, a la reflexión sobre la reflexión que determina las cosas como objetos desde su punto de vista. Esta oposición parece a la vez inspirada por la distinción kantiana entre ser posible y ser efectivo, entre la forma del entendimiento y las condiciones materiales de la experiencia.

Con el concepto «ser ejecutivo» intenta acuñar un principio adecuado a la «nueva» manera de pensar de la razón vital, pensar que debe corresponder a la presencia del ser de la vida como realidad antecedente a las representaciones del entendimiento, al poner de la conciencia. Vida como absoluta posición viene a coincidir con un principio fundamental y original de la ontología, ser como presencia que en la metafísica moderna se transforma en ser como actualidad. Ortega distingue entre varios grados de «realidad». Realidad por un lado significa lo buscado, la x, el enigma del cosmos y de la existencia, jeroglífico que las ciencias y la filosofía han pretendido descifrar. Por otro lado «realidad» significa primer principio, fundamento indubitable del conocer. En este sentido la epistemología del Idealismo se queda corta de ser auténtico conocimiento de lo real, saber que Ortega retrotrae a la vida, a la experiencia inmediata del mundo vital. Lo «real» es lo «actual», en tanto vida individual, la de cada cual. La filosofía, para Ortega, no puede aspirar a descifrar enigmas cósmicos, si no a plantear honradamente las condiciones de la existencia humana, de su realidad, accesible a un saber que llamó razón vital y razón histórica. La trabazón entre vida y razón, ser y pensamiento se manifiesta en la idea que propone la vida como reflexión sobre sí misma y al mismo tiempo un reobrar sobre sí misma. En el «Prólogo para alemanes», Ortega clarifica algunos puntos expuestos esquemáticamente en *¿Qué es conocimiento?* La conciencia de la que habla el Idealismo, escribe en ese prólogo, si fuese algo sería *weltsetzend* (la que pone mundo), encuentro inmediato con la realidad. Sin embargo, en la intensión idealista, «significa conciencia, necesariamente la irrealidad del mundo que ella misma pone y encuentra». Lo que «verdaderamente hay y es dado es la coexistencia mía con las cosas», coexistencia que no consiste en una relación abstracta, a saber que este papel en que escribo y esta silla en que me siento sean

objetos para mí, sino en que antes de ser objetos, este papel *me* es papel, y esta silla *me* es silla». Las cosas son pues primordialmente, preteóricamente, «transubjetividades», y no meros contenidos de conciencia, son antecedentes a la reflexión, «algos con que quiérase o no, hay que contar». A la vez las cosas no serían lo que son «si yo no *les* fuese a ellas quien soy, a saber, el que necesita escribir, el que se sienta...» [12].

El precedente del ser ejecutivo que Ortega enuncia en *¿Qué es conocimiento?,* surge en la estética de la razón vital. Ortega piensa el ser efectivo y el ser posible primero en función de la actividad creadora y como reflexión sobre esa actividad. La vida como posición absoluta en sí misma y como posición puesta por la conciencia como ser efectivo y ser posible, como posición y como proposición, se pone de manifiesto en las vivencias de la creación artística y en la reviviscencia de la obra de arte. Las posibles dicotomías entre materia y forma, las resuelve el gran arte que hace presente la realidad como «forma de vida». Si en la primera época la crítica del Idealismo está fundamentada en una crítica del juicio estético templada por la reviviscencia de la obra de arte, en la segunda época, la crítica del Idealismo se inspira en la razón práctica. El proceso mantiene una continuidad en la que el discurso raciovitalista va trabajando el pensamiento de Kant en un esfuerzo por dar un nuevo giro copernicano a la razón, transformándola en razón vital e histórica. Este proceso desemboca en una crítica del conocer idealista, que se apoya fundamentalmente en la crítica positivista del conocimiento elaborada por Nietzsche y en los hábitos de un pensar antropológico sedimentado en el espíritu del filósofo e intrínseco a su temple de ánimo filosófico.

Nietzsche había perfilado los principios que caracterizan la interrelación dinámica entre perspectiva y mundo. El llamado mundo aparencial, fenonénico es ya un mundo seleccionado, antes de ser objeto de la contemplación, de la teoría, seleccionado según un esquema de valores puestos al servicio de la preservación e incremento de poder de cierta especie de animal. La perspectiva donde se ubica la voluntad de poder decide por lo tanto el carácter de las apariencias. En otras palabras, la perspectiva es un poner, un interpretar, que precede a la reflexión, y que más bien la configura. Esta teoría supone un positivismo absoluto que corrige el positivismo cientificista, ciego ante la evidencia de que los hechos ya son en sí interpretaciones. En la doctrina de Nietzsche, mundo y perspectiva coexisten en mutua correspondencia dinámica, de la que desaparecería el mundo si se sustrajera la perspectiva [13]. En am-

[12] «Prólogo para alemanes», *op. cit.,* págs. 59-61.

[13] «Yo soy quien existe, por lo tanto, pero ese mi existir, y por lo tanto yo, consiste en coexistir con lo otro, con el mundo» (*¿Qué es conocimiento?*, pág. 47). Ortega enun-

bos pensamientos, el de Nietzsche y el de Ortega, el sujeto idealista localizado en la conciencia ha sido desplazado, sustituido, pero no por eso eliminado. La autocertidumbre del sujeto persiste en su apetito metafísico de encontrar el *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis,* que en la segunda época surge como un teatro, donde el antiguo ego reaparece, simultáneamente como actor y espectador de una representación en la que se encuentra súbitamente alojado en un papel secundario. A ese teatro, le llama Ortega «mi vida», realidad absoluta, posición absoluta que se antepone a sí misma, autosuficiente en sí misma y antecedente al poner del entendimiento, *res dramatica* más bien que *res cogitans.* Esa realidad es lo que Nietzsche califica como las condiciones antecedentes al ejercicio de la razón. Ortega se refiere a esa realidad pre-teórica, vida, como lo «puesto por sí» e «impuesto» al pensamiento del filósofo. Lo puesto por sí o posición absoluta es aquello de donde viene el pensamiento del filósofo, «que lo engendra y por lo tanto queda a su espalda». El concepto de punto de vista entendido en función del ser ejecutivo amalgama la reflexión de la conciencia y la realidad anterior a esa reflexión, en una coexistencia del objeto y el sujeto, vividos como ejecutividad, síntesis de la materia y de la forma, del realismo y el idealismo. Ortega lo dice en sus propias palabras. «El hacer del filósofo es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo pre-filosófico» [14]. A

---

cia en numerosas modulaciones una premisa fundamental de *Ser y tiempo,* que la «sustancia» del hombre, no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la existencia («Allein die "Substanz" des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die *Existenz», Sein und Zeit,*pág. 117). Ortega escribe «No soy sustancia, no soy siquiera un acto, soy la ejecución de mi acto», *¿Qué es conocimiento?,* pág. 55. La enunciación de Heidegger refuta implícitamente el concepto de una razón vital o toda forma de antropología filosófica que concibe el ser del hombre como síntesis o integración de cuerpo y espíritu. Ortega se vio impulsado a confrontarse con el término existencia a raíz de la aparición del libro de Heidegger, que le llevó a negar la validez del término «filosofía de la existencia», aunque tuviera que corregir su concepto de razón vital en función de la elaboración heideggeriana del concepto de existencia como ser de la existencia del ser-ahí. Este impulso le arrastra a postular un papel para la filosofía análogo al que había propuesto Nietzsche. En *¿Qué es conocimiento?,* Ortega afirma que la «paradójica» tarea de la filosofía consiste en «construir una teoría primordial cuyo tema tiene que ser la realidad pre-teórica como tal». El discurso de *¿Qué es conocimiento?* se cristaliza como una revisión de la razón vital disparada por una reflexión sobre la deducción trascendental de Kant en función del análisis heideggeriano de la existencia del ser en el mundo de lo Da-sein o ser-ahí, exégesis asimilada desde una intención antropológica y mediatizada por la doctrina del conocimiento de Nietzsche. Ortega despliega quizás involuntariamente un Nietzsche contra Heidegger en íntima dependencia dialéctica al pensamiento del autor de *Ser y tiempo.*

[14] Esta premisa la formula en términos irónicos y personales cuando escribe «Si yo fuera sólo teorizante no sería teorizante, porque soy algo más amplio y previo al teorizar, algo de lo cual se origina mi hacer teórico» (*¿Qué es conocimiento?,* pág. 45).

base de estos supuestos la nueva filosofía se configuraría como una incorporación de la realidad pre-teórica a la teórica, manteniendo en tensión, en vilo, a dos luces, casi alegóricamente la diferencia entre ser y pensar, como razón vital, como forma de la vida.

El concepto de «ser ejecutivo» se incuba paulatinamente hasta su primera formulación en la doctrina estética de la primera época. En «Ensayo de estética a manera de prólogo», (1914), texto coetáneo a las *Meditaciones del Quijote,* el filósofo describe la verdadera intimidad como algo que es «en cuanto ejecutándose». Al «yo» le da el significado de «todo», hombres, cosas, situaciones, en cuanto verficándose, ejecutándose. En un axioma que se bambolea entre el panteísmo y el solipsismo y acusa su fuerte raigambre idealista, a pesar de la intención que lo inspira, Ortega afirma: «Todo mirado desde dentro de sí mismo es yo». Aunque las intenciones del aforismo no son autistas, sino que se inspiran en un deseo de transmigración al otro, a lo otro, a vivirlos como un «yo» desde dentro del para sí del otro, la experiencia de este proceso desemboca en una nueva forma del solipsismo. Ortega tiene presente a Nietzsche, al que cita. «Y Nietzsche: Es muy fácil pensar las cosas, pero es difícil serlas» [15]. Ortega anticipa el concepto de ser ejecutivo en su análisis del doble efecto de la experiencia de la metáfora, la *sola* imagen de la representación en referencia al objeto metaforizado y el efecto de esa imagen como vivencia interna del sujeto que describe como un «es todo lo real mío, en un momento de mi yo, de mi ser». La efectividad de la imagen «estado ejecutivo mío» como «ejecución de mi yo» escribe Ortega, es lo que «llamamos sentimiento» [16]. Unos quince años después acuñará el concepto de «ser ejecutivo» calificándolo de un «ser para sí» y «por sí». La enunciación exacta del ser ejecutivo tiene que ser en primera persona, «soy la ejecución de mi acto» [17]. La idea de la vida se incuba en la experiencia de la obra de arte y en la reflexión fenomenológica sobre esa experiencia, como doble vivencia del gusto y del juicio estético. El concepto de «ser ejecutivo» se alimenta de esta elaboración, anterior en un contexto estructural y aparentemente inmune al subjetivismo idealista que penetra en el raciovitalismo de la primera época. Sin embargo, el ego, el yo, persiste como núcleo metafísico de la razón vital, disfrazado, domesticado, latente en las nuevas formulaciones, evidente en el *elan* retórico del discurso, en la voluntad de estilo.

En la segunda época amplía este concepto de yo-todo, sustituyendo

---

[15] «ensayo de estética a manera de prólogo». *Obras completas,* Madrid, 1947, tomo VI, pág. 253.

[16] «Ensayo de estética a manera de prólogo», *op. cit.,* págs. 250-256.

[17] *¿Qué es conocimiento?*, pág. 55.

al «yo» por vida. En *¿Qué es conocimiento?* escribe que «no podemos hablar ni mentar nada que no aparezca en el ámbito de nuestra vida». Todo, escribe, comienza por ser algo que topamos en nuestro vivir, «absolutamente todo», subraya. Lo que pretende estar más allá «será un estar más allá en referencia a nuestra vida y por lo tanto una determinación intravital». El ser por lo tanto es relativo al hombre, en tanto la vida consiste en un tener que hacerse, en ser *único,* intransferible, en tanto vida es la de cada uno, específicamente mi vida. El esfuerzo por darse el puntapié hacia el «absoluto Fuera» no deja de ser un dar de coces contra el aguijón de la trascendencia, afán por lograr esa utópica razón vital que le lleva al siguiente comentario: «es lo terrible de la vida, no podemos salir de ella porque todo está en ella»[18], grito reprimido que proclama orgullosamente pero no sin angustia que sólo existe el hombre. Nietzsche había expresado esta idea entre resignada y desesperada cuando afirmó que al fin y al cabo hacemos sólo experiencia de nosotros mismos. «Yo»-«único»-«todo», recuerda la fórmula stirneriana del *Único y su propiedad,* o las ególatras explosiones íntimas de Unamuno. En el terror a deslizarse por un temple de ánimo solipsista, aguija la reprimida cuestión el problema de la existencia de Dios, el hambre de inmortalidad. El hecho de que toda trascendencia ocurra dentro de la absoluta inmanencia de la vida, donde surge ese «absolutamente todo», es una idea que arrastra el concepto de la voluntad de poder, voluntad constitutiva de un ente finito, finitud que Nietzsche extendió a sus máximas posibilidades en la idea del retorno eterno de lo mismo, encarnación de la sed eterna de infinitud del ser finito.

El concepto de «ser ejecutivo» posee dos vertientes en el segundo Ortega, la metodológica y la vivida. La metodológica adquiere una formulación historicista en *Historia como sistema* (1935) donde Ortega enuncia que el «ser de lo viviente es metafísicamente móvil», careciendo de sustancia en el «sentido enfático». El hombre es lo que ha hecho, historia y no naturaleza. El hombre es sólo en tanto «va siendo», acumulando formas de ser. El hombre tiene que determinar lo que va a ser, escoger entre distintas posibilidades de ser que se abren ante él en cada instante, el hombre es inventor innato de proyectos de «hacer y de ser», en vista de las «circunstancias», novelista de sí mismo, «original y plagiario». Ese afán de ser se inscribe en un «programa vital», constituido por el «yo soy yo y mi circunstancia». La historia está constituida por los sucesivos ensayos de querer ser, que evidencian la libertad creadora del hombre que como Dios «es un ente creador de su propia identidad», aunque la creatividad humana está limitada por la ocasión. El hombre por lo tanto se hace a sí mismo en vista de las cir-

[18] *¿Qué es conocimiento?*, pág. 107.

cunstancias y se constituye a sí mismo «como un Dios de ocasión»[19].

Ortega como Nietzsche, deja al hombre a la intemperie, sin ser y sin Dios, autor de su propio ser, y dios circunstancial abandonado a la absoluta libertad de inventarse el ser. En el concepto del ser ejecutivo que alienta en la metodología de la razón histórica elaborada en la década de los treinta late el impulso de la vida como voluntad de poder, voluntad de ser. El ser brilla por su ausencia, manifestándose en el ansia de ser, el deseo de ser... ser Dios, dijo Unamuno, y Ortega, más cauto pero no menos ambicioso, «dios de ocasión». En la teoría raciovitalista del conocimiento elaborada en *¿Qué es conocimiento?*, se agolpa la historia entera de la ontología reprimida por la metafísica moderna, y transformada en epistemología. El engranaje de las piezas, «vida» como «posición absoluta», y vida como «ser ejecutivo», se resiente ante la imposibilidad de emular sin repetir el análisis existenciario del ser de la vida humana de Heidegger. A partir de 1934 Ortega abandonará sus veleidades ontológicas para centrarse en una sociología fenomenológica y existencial, sucedáneo de la ontología que nunca fue, y elaborará una razón histórica volcada metodológicamente al género «biografía». La anunciada crítica de la razón vital, nunca salió a la luz, Ortega nos ha dejado las piezas sueltas del rompecabezas, fragmentos que indican en su paulatino aparecer, que el filósofo, para comenzar adverso a la ontología, terminó poseído de una feroz misología, odio al pensamiento abstracto que superó con creces a la misología de Unamuno y que se manifestó eventualmente en un ataque frontal e inmisericorde contra la entera tradición ontológica, contra la misma filosofía. Ortega por un lado despliega a principios de la década de los treinta un ademán metafísico que coincide con estructuras e intenciones de la ontología de Heidegger, pero fundamentalmente elabora una doctrina anti-idealista del conocimiento de carácter positivista que ya había sido diseñada por Nietzsche.

La razón vital de la primera época se propuso resolver las dicotomías y dualismos de la metafísica, alma y cuerpo, trascendencia e inmanencia, fe y razón, idea y sensación, mundo externo y conciencia, lo visible y lo invisible, realismo e idealismo, ser y pensamiento. Esta resolución del dualismo de la metafísica, se mantiene por medio de una inversión con que busca la unión de los opuestos, una *coincidentia oppositorum*. La inversión característica del proceso de secularización de la modernidad representa una divinización del hombre al fundamentar lo único de la vida de cada cual en la realidad absoluta de la vida como ser incondicional, primordial, trascendente, en la mismidad de su necesaria inmanencia, de su existencia. Inevitablemente el edificio filosó-

[19] *Obras completas, op. cit.*, pág. 35.

fico construido por Ortega para alojar a la razón vital está elaborado con los mismos materiales del palacio que se ha propuesto demoler, el del Idealismo. Tras ese proceso late el pensamiento de Nietzsche «Dios ha muerto», reencarnado en el grito de San Manuel repetido maquinalmente por Blasillo el bobo, «Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado», eco que refleja el vacío que ha dejado Dios, del que queda sólo una imagen, el hueco de una fe volatilizada, donde se instala la idea de la vida como «realidad radical».

En la primera época, Ortega se mostró desdeñoso de la religión cristiana y de la teología subsumida en el idealismo filosófico, al que calificó aludiendo a sus maestros neokantianos como una «teología sin Dios». En su segunda época las circunstancias históricas de la filosofía le empujaron a profundizar en el problema histórico del cristianismo, en la teología y en la mística, hasta que llegó a asimilar a su léxico filosófico conceptos «gnósticos» del cristianismo primitivo mediatizados por la «nueva» filosofía de la existencia. Esta aproximación al cristianismo coincide con la infiltración de supuestos onto-teológicos de la metafísica en la ontología de la razón vital e histórica desarrollada durante los años treinta. Si una demostración ontológica de la existencia de Dios se queda en el silogismo hipotético y resulta imposible para la razón, la demostración ontológica de la vida como posición y realidad absoluta se hace posible ante la evidencia de esa realidad como experiencia de mi vida, que asume los predicados subsumidos en la proposición *Dios es.*

La interpretación raciovitalista del pensamiento de Kant y el uso que hace la razón vital de conceptos fundamentales kantianos pone de manifiesto la fuerza y vigencia de conceptos metafísicos asumidos, inscritos necesariamente en el código genético de la metafísica, en el léxico y la retórica de la filosofía. Este proceso genético interno a la metafísica aguijado por la persistencia de la pregunta por el ser del ente (ontología) y por el ser del ente supremo o *ens realissimum* (onto-teología) no se convierte en objeto de crítica para la razón vital. El proceso genético interno de la metafísica genera posiciones que se estructuran impulsadas por lo latente de lo todavía no pensado y que se imponen sobre lo pensado en la interpretación antropológica raciovitalista de la génesis de la filosofía, exégesis que secretamente alienta en la estructuración de los nuevos principios ontológicos postulados en los comienzos de la nueva navegación.

Ortega se atascó en el análisis antropológico-genetico del filosofar del que se valió para desmontar los principios trascendentales del Idealismo, principios que se resistieron a desaparecer. En la interpretación y uso del pensamiento de Kant, se puede percibir la transición del Ortega de la primera época al de la segunda navegación, el denodado esfuerzo del filósofo por llegar a un principio ontológico radical, reconciliador de la presencia del ser con la reflexión, con la filosofía.

Capítulo 3
RAZÓN PURA Y RAZÓN VITAL

En «Reflexiones de centenario, 1724-1924», Ortega valoró no sin ambigüedad el papel que jugó el pensamiento de Kant en su formación filosófica. El mundo intelectual, escribe, «está lleno de gentiles hombres burgueses que son kantianos sin saberlo, kantianos a destiempo que no lograrán nunca dejar de serlo porque no lo fueron antes a conciencia». Por esto, añade, «es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego por digestión, renacer a un nuevo espíritu». El filósofo se precia de haber vivido dos lustros dentro del universo filosófico de Kant, refiriéndose a los años de aprendizaje, pero también advierte que ha superado esa época, que con «gran esfuerzo» se ha evadido de la «prisión kantiana» y ha escapado a su «influjo atmosférico». La filosofía de Kant, escribe lapidariamente, es una de «esas adquisiciones eternas» y su negación es en realidad no sólo una «superación» sino a la misma vez «una conservación». De todo lo dicho deduce la enseñanza de que «es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego por digestión, renacer a un nuevo espíritu» [1]. Estas palabras con las que inicia el ensayo de centenario, revelan una disposición autosuficiente y dogmática ante el pensamiento de Kant que el filósofo tiende a confundir con las interpretaciones neokantianas de ese pensamiento, ya que la frase «con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana» apunta

[1] «Reflexiones de centenario: Kant, 1724-1924», *Obras completas*, tomo IV. Madrid, 1947, pág. 25.

esencialmente al neokantismo y no a la filosofía intrínseca de Kant que surge de manera borrosa y tópica en la exposición de 1924.

Seguidamente emplaza el pensamiento de Kant en la camisa de fuerza de una interpretación historicista que supone la filosofía moderna «producto de la suspicacia y la cautela» y nacida de una mentalidad burguesa. La filosofía crítica y el capitalismo, añade, «son creaciones paralelas de un tipo humano donde la suspicacia predomina». Kant representa la quintaesencia de ese espíritu burgués espoleado por la cautela y la suspicacia: «En el criticismo kantiano contemplamos la gigantesca proyección del alma burguesa que ha regido los destinos de Europa con exclusivismo creciente desde el Renacimiento. Las etapas del capitalismo han sido a la par estadios de la evolución criticista. No es un azar que Kant recibiera los impulsos decisivos para su definitiva creación de los pensadores ingleses. Inglaterra había llegado antes que el continente a las formas superiores del capitalismo. En la filosofía de Kant «se ve funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería». Kant lleva a una forma extrema el estilo general que caracteriza la filosofía desde el Renacimiento, una despreocupación por el universo y «una tendencia del espíritu a una torsión sobre sí mismo». Kant no se pregunta qué es la realidad, las cosas, el mundo, sino cómo es posible el conocimiento de las cosas, el mundo.

En la exégesis de 1924 Ortega parte de un tópico aprendido en las aulas del neokantismo que enuncia como verdad en las siguientes palabras:

> Kant con audaz radicalismo desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el problema del conocimiento[2].

Alentado por la corriente popularizada por su condiscípulo de Marburgo Nicolai Hartmann, que toda epistemología presupone una ontología, Ortega deduce de la epistemología de Kant la presencia de una ontología reprimida en la *Crítica de la razón pura* que enuncia en el aforismo «antes de conocer el ser, no es posible conocer el conocimiento, porque éste implica ya una cierta idea de lo real». Este argumento atribuye a Kant una ontología inconsciente y como consecuencia una ingenuidad que el ensayista pretende superar. Así escribe que la «nueva filosofía» que «se halla en germinación» no considera a la «suspicacia radical» como un «buen método», ya que el suspicaz se engaña a sí mismo creyendo que puede eliminar su propia ingenuidad. Mejor que

[2] «Reflexiones de centenario: Kant, 1724-1924», *op. cit.*, págs. 27-28.

la suspicacia es la «confianza vivaz y alerta», ya que «queramos o no flotamos en ingenuidad, y el más ingenuo es el que cree haberla eludido». Sin poder frenar la ironía, el ensayista concluye que al kantismo podría denominársele «con el subtítulo de la obra de Beaumarchais, El barbero de Sevilla, o la inútil precaución»[3].

Aunque Ortega silencie a Hegel en este y otros muchos casos, su crítica al kantismo se instala en argumentaciones de origen hegeliano, a saber la fundamentación por parte de Kant de una deducción trascendental deja de lado una estructura más compleja de la conciencia que se tiene que entender dialécticamente e históricamente. Ortega asimila la dialéctica hegeliana pero no su finalidad, el conocimiento absoluto. Entre Hegel y Kant el Ortega de 1924 todavía no ha enunciado con claridad esa nueva fundamentación de la filosofía que sustituirá la fundamentación kantiana de la deducción trascendental y la dialéctica de Hegel, a saber un nuevo a priori, la vida como realidad radical, como posición absoluta que elaborará en *¿Qué es conocimiento?* Ortega busca un conocimiento que es antes del conocimiento, a saber, un espacio donde la filosofía establezca su autonomía frente a las ciencias. En este sentido Ortega continúa en la tradición de la filosofía trascendental y el pensamiento dialéctico aunque se proponga una filosofía de la praxis que aspira a la construcción de un nuevo orden intelectual y social invirtiendo la relación idealista entre teoría y práctica. El ensayo de 1924 aunque dirigido contra el neokantismo parte de una interpretación neokantiana de la *Crítica de la razón pura,* interpretación que el filósofo necesita para propugnar su doctrina de la razón vital.

El neokantismo hizo suya la doctrina de Hegel de que con Descartes se inicia toda una nueva época en la filosofía que contrasta con el pensamiento de la antigüedad, distinción tajante que Ortega expresa con la idea de que la filosofía griega y su secuencia la filosofía medieval fueron una ciencia del ser y no del conocer. Según este esquema el pensador antiguo partía «sin desconfianza alguna a la caza de lo real», ya que para él, el tema del conocimiento era subalterno. Y por el contrario, el espíritu moderno se pregunta cómo es posible la verdad, interrogación que en Kant adopta una «franca fisonomía» al convertirse en ciencia del conocimiento que Ortega distingue con las siguientes palabras: «para poder conocer algo, es preciso antes estar seguro si se puede y cómo se puede conocer»[4].

Aportando argumentos aprendidos de sus maestros neokantianos, Ortega añade que para Platón no había duda sobre la aptitud de la mente para la verdad, ya que el autor de *La República,* veía el problema de

[3] «Reflexiones de centenario: Kant, 1724-1924», *op. cit.,* págs. 29-31.
[4] «Reflexiones de centenario: Kant, 1724-1924», *op. cit.,* pág. 28.

manera inversa y se preguntaba «¿cómo es posible el error?», lo que le llevó a la problemática de si existía «alguna realidad capaz por su estructura de rendir un saber ejemplar». Ortega asume una doctrina aprendida de Hermann Cohen, dogma del neokantismo, a saber que el «giro copernicano» de Kant invirtió la disposición de la mente antigua ante el objeto; que en vez de dirigirse el conocimiento al objeto, éste fuera el que se dirigiera al conocimiento, una metafísica no de la sustancia sino de la determinación funcional del objeto y de la posibilidad del conocimiento del objeto.

Afectado por la versión neokantiana de la historia de la filosofía, Ortega encuentra en Platón y Kant las máximas encarnaciones filosóficas del alma antigua y del alma moderna lo que le lleva a melodramatizar la historia del pensamiento occidental y a desatender la instancia de una problemática impulsora de toda la tradición metafísica y a ignorar el pensamiento de Kant como una fundamentación metafísica de la metafísica o de la ontología. La interpretación neokantiana de la historia de la filosofía hizo mella en Ortega, y de ahí su ceguera para el escolasticismo, su alergia a la ontología y su tardío acceso al pensamiento de Aristóteles. Ortega acepta en 1924 la interpretación neokantiana de Kant como teoría del conocimiento, y como consecuencia teoría de las ciencias y no del ente. Esta interpretación se apoya en Kant durante la segunda mitad del siglo XIX en reacción contra el positivismo científico y el reparto de la realidad entre las ciencias naturales y ciencias del espíritu. Ortega, siguiendo a los neokantianos atribuye a Kant intenciones de fundamentación epistemológica de las ciencias lejos del interés del autor de las *Críticas* que consistió más bien en problematizar la metafísica y dar un fundamento a la ontología. La crítica de la razón pura es crítica de la facultad de la razón pura y no de la naturaleza de las cosas, crítica del entendimiento que las juzga y valora en tanto ese entendimiento se constituye como un conocimiento *a priori*. El proceso que lleva a la deducción trascendental fue entendido por el neokantismo como la búsqueda de una ontología general que precede a una ontología de la naturaleza, no como objeto de la ciencia natural sino como teoría del conocimiento en relación a la ciencia natural. Al aceptar estas premisas Ortega puede por tanto insinuar que bajo la epistemología de Kant late una ontología reprimida. Sobre esta base Ortega postula una interpretación del pensamiento de Kant de carácter antropológico, a saber una delineación de las peculiaridades étnicas y psicológicas del kantismo en tanto máxima expresión del alma germánica.

Al caracterizar la manera de pensar kantiana acentúa el hecho de que en el espíritu alemán la atención de la conciencia gira sobre sí misma dando las espaldas al mundo externo transformado en «hecho de

conciencia», el sujeto. El autor de «Reflexiones de centenario» percibe el alma alemana como «hundida en un aislamiento metafísico» característico del «subjetivismo nativo del alma alemana» y que califica como el «destino misterioso en virtud del cual un sujeto lo primero y más evidente que halla en el mundo es a sí mismo»[5]. La cifra de este temple de ánimo se revela en términos claves como *Selbstbewusstsein,* conciencia de sí mismo, *für sich sein,* ser para sí, entre otros muchos, o el hecho de que las palabras que resuenan con más insistencia a través de la historia alemana sean *Einsamkeit,* soledad, *Innerlichkeit,* intimidad. Este esbozo de una caracterología del alma alemana como temple de ánimo filosófico tiende a borrar las diferencias entre motivos intrínsecos a la metafísica moderna e indiferentes a cualquier psicología nacional y la predisposición psíquica y lingüística de un grupo étnico para la filosofía. La caracterización antropológica de las propensiones psicológicas congénitas al temperamento alemán olvida que esa misma inclinación que atribuye al germano coinciden al nivel formal con ciertas estructuras del pensamiento moderno que se revelan en diversas personalidades filosóficas pertenecientes a distintas nacionalidades o a místicos de diferentes épocas y castas. De un análisis del pensamiento de Descartes o de Berkeley podría deducirse una caracterología psicológica de un temple de ánimo filosófico análogo al que Ortega atribuye al alma germánica.

La interpretación antropológica de Ortega responde a una crítica psicológica del pensamiento germánico propagada por Nietzsche y convertida en tópico en la época en que Ortega redacta su ensayo de centenario. Esta actitud la comparte Ortega con un compatriota expatriado, George Santayana, quien se complació en revolcar a los grandes pensadores alemanes en el lodo de una peculiar egolatría que atribuyó a la mente germánica con maliciosa arbitrariedad en su libro *Egotism in German Philosophy.* Y aunque no ofrece lugar a dudas la existencia de disposiciones psicológicas de carácter étnico y cultural hacia ciertas formas de filosofía, por ejemplo el pragmatismo americano, el empirismo inglés, la filosofía trascendental alemana, el espiritualismo idealista ruso, el vitalismo ibérico, el historicismo dialéctico napolitano, etc., la problemática intrínseca de la metafísica trasciende motivaciones psicológicas y nacionales.

Ortega no escapa a la eterna trampa que nos impone el pensamiento metafísico, y así al caracterizar psicológicamente el pensamiento kantiano, se vale de un tropo metafísico acuñado por el mismo Kant para ilustrar el accidentado camino de la deducción trascendental. Cuando Ortega escribe que para el «germano sólo existe... con evidencia su propio

[5] «Reflexiones de centenario: Kant, 1724-1924», *op. cit.,* pág. 35.

yo, y en torno a éste percibe a lo sumo un sordo rumor cósmico como el mar batiendo los acantilados de una isla»[6] recurre (sin mencionarla) a la metáfora kantiana que sirve de vestíbulo a la sección de la *Crítica de la razón pura* titulada «Doctrina trascendental del juicio», reconvirtiendo en explicación psicológica del alma de Kant el planteamiento del problema metafísico que supone el filósofo de Königsberg con dicha metáfora. Kant se propuso por medio de su famosa imagen ilustrar la diferencia entre el entendimiento puro explorado y delimitado en la *Analítica* y el mundo circundante que rodea a ese entendimiento. Kant llama al puro entendimiento la tierra de la verdad, una isla rodeada por la naturaleza, un ancho y proceloso océano, el hogar primigenio de la ilusión, donde numerosos bancos de niebla y fugitivos témpanos ofrecen la engañosa apariencia de lejanas costas, cebo de esperanza, vacías para el navegante iluso que se ve arrastrado a iniciar imposibles empresas que ni puede abandonar ni consumar[7].

Aunque la alegoría de Kant a primera instancia parece tener un fuerte sabor romántico, representa la quintaesencia del espíritu crítico de la Ilustración; el aspecto romántico de la imagen en el contexto total de la metáfora forma parte de una guía y avisos para el navegante. El que Ortega se apropie de esta imagen para caracterizar no sólo el temple de ánimo filosófico de Kant sino del alma alemana, revela la disposición antropológica del exégeta y su aversión a penetrar en la problemática interna de la *Crítica de la razón pura.* El lector del estudio de 1924 buscará en vano alguna iluminación sobre la deducción trascendental de Kant, aunque en el ensayo de 1924 Ortega se quede fuera del pensamiento de Kant, intencionadamente, según la justificación que ofrece en el anejo de 1929. Su interés estriba en socavar la racionalidad del pensamiento kantiano y cuestionar el carácter legislador supremo que supone Kant atribuye a la filosofía por su capacidad de fundamentar el concepto de razón a un nivel formal y así legitimar los fundamentos de las ciencias y por sus consecuencias posteriores, su transformación en la instancia judicial suprema que legisla frente al conjunto de la cultura.

En su exégesis antropológica de la manera de pensar kantiana, Ortega escribe que Kant padece de «ontofobia», terror ante lo inmediato, ante la pura presencia, algo que por otro lado deleita al meridional. El ensayista dota al espíritu germánico con una sensación de cósmico pavor, factor que ayuda a explicar por qué «desde Kant la filosofía del ser se convierte en filosofía de la cultura». Esta explicación de raigambre antropológica extiende a la filosofía la doctrina de Worringer sobre

[6] «Reflexiones de centenario: Kant, 1724-1924», *op. cit.*, pág. 33.
[7] *Crítica de la razón pura* (B 295, A 236).

el arte abstracto, que Ortega glosó en su prosa juvenil[8], doctrina que atribuye la tendencia a la abstracción en el arte del hombre primitivo a un fugarse del caos del mundo y de la opresión de lo inmediato. Dentro de este esquema antropológico la ontofobia de Kant sería sólo una forma más compleja y sofisticada de una respuesta del espíritu humano ante los terrores de la existencia. Sin discriminar entre kantismo y neokantismo, Ortega arremete contra la totalidad del fenómeno cuyo paradigma es la filosofía de Kant como una búsqueda de seguridad frente al desorden y las contingencias de la existencia y por lo tanto como filosofía de la cultura. La cultura, escribe, viene a ser como el traje que Brunilda solicita para defender su desnudez y que consiste en la «reflexión que pretende sustituir a la vida». Esta tendencia del espíritu «lleva una intención defensiva que se parece un poco a la del gusano que de su propia saliva urde un capullo aislador»[9]. La identificación orteguiana cultura-seguridad encuentra su máximo ejemplo en el racionalismo kantiano, paradigma de la modernidad y paradójicamente base de la crítica que ha sufrido Kant a manos de los que han recibido su método pero niegan la fundamentación última y absoluta del conocimiento que atribuyen a Kant. La interpretación orteguiana de 1924 se basa en la atribución a Kant de una teoría del conocimiento cuyo carácter legislador y totalizante sólo se mide por las consecuencias del pensamiento de Kant y no por sus intenciones.

Del seno de Kant, concluye Ortega, va a emerger «frenético Fichte, sustentando paladinamente que la filosofía no es contemplación sino aventura, hazaña, empresa-Tathandlung». Ortega dirige los tiros a Kant, ubicándolo dentro de una metafísica voluntarista que recuerda la crítica nietzscheana al idealismo racionalista y en particular al creador de la deducción trascendental. Finalmente asesta a Kant el golpe definitivo, en un lenguaje que Nietzsche podría haber reconocido como suyo.

> He aquí lo que yo llamo una filosofía de vikingo. Cuando a lo que es, se opone patéticamente lo que debe ser, recelemos siempre que tras este ser, se oculta un humano, demasiado humano, yo quiero[10].

Kant, añade Ortega, suspende dondequiera la «espontaneidad» como si ésta fuese sola una «infravida», reduciendo al «yo espontáneo» a «un menor de edad siempre acompañado de un yo pedagogo». Al invertir los términos «escandalosamente» y dotar a la reflexibilidad de es-

[8] Ver «Arte de este mundo y del otro» (1922), *Obras completas*, tomo I.
[9] «Reflexiones de centenario: Kant, 1724-1924», *op. cit.*, pág. 43.
[10] «Reflexiones de centenario: Kant, 1724-1924», *op. cit.*, pág. 47.

pontaneidad, Kant tergiversa el orden prioritario vida-razón. En esta tergiversación consiste esencialmente para Ortega la pedantería, ya que «el pedante es el que hace de la reflexión una espontaneidad»[11]. Esta interpretación del pensamiento de Kant no deja de parecer absurda además de arbitraria aunque esté al servicio de la idea de la razón vital. Al fin y al cabo el primer ensayo sobre Kant coincide con *El tema de nuestro tiempo* donde Ortega plantea su filosofía como una inversión del orden de prioridades establecidas por el idealismo-racionalismo.

Tras la interpretación raciovitalista del voluntarismo racionalista de la filosofía de Kant late un pensamiento elaborado por Nietzsche, a saber que bajo la aparente autonomía de toda lógica subyace un impulso secreto, valoraciones y necesidades fisiológicas en búsqueda de la preservación de una cierta especie de animal. Nietzsche percibió tras el ejercicio de la razón un impulso valorativo al servicio de la vida, y la filosofía en el fondo una confesión del autor, una memoria involuntaria. Las intenciones morales de cada filosofía son el germen original del cual brota la planta. La filosofía creadora de un mundo en su propia imagen, representa un impulso tiránico, las más fuerte voluntad de poder espiritual. Kant, al hacerse la pregunta de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, reiteró Nietzsche, responde que a través de una facultad, sin embargo esa respuesta no es breve, sino que se convierte en un elaborado despliegue donde el filósofo derrocha la «famosa profundidad germánica», una cómica «naiserie allemande» que pasa desapercibida para las jóvenes generaciones que siguieron a Kant impulsadas por entusiasmos pietistas y románticos, decididas a buscar nuevas facultades en imitación del maestro que había descubierto una nueva facultad en el hombre, la facultad moral. Para Nietzsche las facultades kantianas representan la envoltura en conceptos seniles y vetustos de un impulso vital y juvenil del que se apropian las nuevas generaciones[12]. En *Gotzen-Dämmerung* Nietzsche había escrito de la filosofía de Kant «el antiguo sol, al fondo, mas a través de la niebla, la skepsis, la Idea, transformada en lo sublime, pálida nórdica, Königsbergisch»[13]. La deducción trascendental kantiana pone de manifiesto el mundo verdadero como inaccesible, indemostrable, inexplicable, pero como pensamiento, acentúa el autor de *Más allá del bien y del mal,* un consuelo, una obligación y un imperativo.

Ortega, siguiendo los pasos de Nietzsche, encuentra una razón vital reprimida en la razón pura de Kant, una intrafilosofía subconsciente en la filosofía consciente... la razón vital de la razón pura desplegada.

---

[11] «Reflexiones de centenario: Kant, 1724-1924», *op. cit.*, pág. 42.
[12] *Der Wille zur Macht, op. cit.*, «Der Wille zur Macht als Erkenntnis».
[13] *Götzen-Dämmerung, Werke, op. cit.*, págs. 1024-1025.

Para Ortega la lógica o metafísica de Kant culmina en su ética ya que «no es posible entender aquélla sin ésta». La ética de Kant se hace «patética y se carga de la emoción filosófica vacante en una filosofía sin teología». En Kant la filosofía del ser se convierte en la filosofía del «deber ser, ya que la razón verdadera sólo puede ser razón de sí misma fabricando para sí un ser conforme a la realidad». Para Kant el pensamiento legisla a la naturaleza, «saber no es ver, sino mandar». Kant invierte la función de la teoría como contemplación y la transforma en creación, razón práctica, osadía, inigualada antes en la historia del pensamiento. Kant, subraya Ortega, se revuelve contra toda realidad, arroja su máscara de magister y anuncia la dictadura. «Bajo la influencia de Kant la vida, que era antes clásicamente una *acomodación* del sujeto al universo, se convierte en reforma del universo». Existir quiere decir ahora «esforzarse» y dondequiera que la pura inspiración germánica sopla, germina un principio activista, dinámico, voluntarista» [14].

En 1924 Ortega no se pregunta si el impulso voluntarista que alienta en el pensamiento de Kant forma parte de una problemática de la metafísica independiente de la psicología de los filósofos y del alma colectiva que esa psicología arrastra, sino que se queda varado en una interpretación psicológica desde la perspectiva de la filosofía de la vida, interpretación magistralmente elaborada antes por Nietzsche. La interpretación orteguiana se afana en buscar una intrafilosofía tras la filosofía consciente y en esto coincide además con la interpretación unamuniana de la filosofía. El autor de *Del sentimiento trágico* había reiterado una y otra vez el carácter intra-filosófico y autobiográfico de toda filosofía:

> La filosofía es un producto humano de cada filósofo y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con el cuerpo. Filosofa el hombre [15].

Ortega se complació en ironizar con maliciosa agudeza sobre las proyecciones utópicas de la imaginación racionalista, conjugando brillantemente un paradigma satírico desplegado con ejemplar virtuosismo por Nietzsche y Unamuno. El párrafo siguiente del ensayo de 1924 de fuerte sabor nietzscheano, lo hubiera suscrito también con entusiasmo don Miguel de Unamuno.

---

[14] «Reflexiones de centenario: Kant, 1724-1924».

[15] *Del sentimiento trágico de la vida,* Madrid, 1915, pág. 32.

Su cautela, su burguesismo, y ese extraño *piétinement* ante lo real cobran, a la postre, un cariz inverso y se rebelan súbitamente como ardidez de guerra. Yo no sé si se me entenderá bien, pero creo que un hombre del sur dueño de algún olfato, no puede menos de husmear en el *magister* Kant el tufo del eterno vikingo que en un medio incompatible busca la única salida franca a su temperamento extemporáneo[16].

Con mano izquierda y desenvoltura que raya en una especie de matonismo intelectual, Ortega se deleita en la puñalada trapera que asesta repetidamente para ultimar el magnicidio del filósofo trascendental con un golpe que pone en ridículo la voluntad legisladora del método trascendental como tapujo de un deseo «humano, demasiado humano». El «Kant» de 1924, dócil ante las sofisticadas manipulaciones del ventrílocuo profesor de metafísica de la Universidad Central, hace sin chistar el papel de pelele que se le ha otorgado en el retablo de las maravillas de la razón vital. El proceso argumentativo contencioso y sofístico se aprovecha de lo ya consabido por el sentido común del destinatario del discurso para persuadirlo y convencerle de las buenas nuevas que aporta el Mesías de la razón vital. La argumentación trilla el tópico de una crítica del racionalismo moderno, de una realidad histórica que sólo puede seguir dando de sí nocivamente, inercialmente, realidad que se ha convertido sólo en *ismo*, que es necesario destruir y sustituir por nuevas y originales motivaciones y proyectos. Al mismo compás el argumento retórico abre camino con un *argumentum ad hominem* que refleja grotescamente el racionalismo histórico de la modernidad caricaturizado en la prócer figura del filósofo de Königsberg. El destinatario del discurso ha sido predispuesto para asentir a la gran verdad que el orador enuncia en tonos sibilinos y solemnes. «Occidente», anuncia alargando la cronología hacia atrás, «ha explorado el mundo desde el punto de vista idealista», habiendo ensayado todas las posibilidades que este punto de vista hace posibles, por lo tanto «ha cumplido hasta el extremo su misión» y ha llegado hasta su fin. El hombre llega por lo tanto a descubrir que el «idealismo era un error» aunque necesario, ya que «sin esa magnífica experiencia de error, una nueva filosofía sería imposible». Agotada la cantera idealista se le impone al hombre un nuevo imperativo, el de la «nueva filosofía», y la «nueva vida» que sólo pueden tener un lema «cuya fórmula negativa suene así, superación del idealismo»[17]. El orador involucra hábilmente al destinatario en el discurso convirtiéndolo primero en cómplice y como consecuencia en viva prueba del argumento esgrimido, ya que se da por sentado que el naciente espíritu que anuncia irreversiblemente la aurora de una nueva

[16] «Reflexiones de centenario: Kant, 1724-1924», *op. cit.*, pág. 44.
[17] «Reflexiones de centenario: Kant, 1724-1924», *op. cit.*, págs. 38-39.

época subyace en el espíritu del cataleptizado lector, que al despertar ante las solícitas incitaciones del filósofo, cree caer en el secreto de lo que se avecina, a considerarse vanguardia, encarnación del nuevo *zeitgeist.*

El ensayo de centenario alberga el interés del pensador por aquel entonces en la caracterología y la antropología filosófica además de formar parte de la estrategia desplegada en *El tema de nuestro tiempo* que convirtió al Idealismo en chivo expiatorio del malestar de la cultura. Las deficiencias del ensayo de 1924 se le hicieron patentes al mismo Ortega, siempre dispuesto a anticipar el «nivel de los tiempos» cuatro años después, cuando soplan con fuerza nuevos vientos del norte y le deciden a justificar y completar lo dicho en otro contexto. En «Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant», publicado en 1929 justifica el ensayo de 1924 con las siguientes palabras; que allí no se hablaba «propiamente de la filosofía de Kant, sino de la relación entre Kant y su filosofía». Justifica también la exégesis del 24 en función de la necesidad de imprimir dinamismo a la historia de la filosofía, de ver la filosofía como «una articulación con el hombre que la produjo», emergiendo «de la vida íntegra de sus autores», y en el caso de la filosofía crítica «como una serie de ideas que se le ocurrieron al hombre Kant», ya que si hasta Kant no se piensan tales ideas es porque «es evidente que entre tales ideas y el hombre Kant hay una afinidad» [18].

[18] «Anejo a mi folleto "Kant"». *Obras completas,* tomo IV. Madrid, 1947, págs. 48-50.

Capítulo 4

EN EL VESTÍBULO DE LA SEGUNDA NAVEGACIÓN. RAZÓN PURA Y SER EJECUTIVO

En el estudio de 1929 suaviza la interpretación antropológica del ensayo de centenario y parte en búsqueda de lo que llama «supervivo» en el pensamiento de Kant quejándose a la vez de que no exista un libro sobre Kant a la «altura de los tiempos», aunque espera que el anunciado libro de Heidegger sobre Kant sea un «paso decisivo» en la elucidación del problema ontológico en Kant. Agudo sabueso, Ortega husmea el nivel de los tiempos allende los Pirineos, con reflejos pavlovianos ante el campanillazo que ha dado el autor del *Ser y tiempo,* precipitándose al frente de la jauría ya como perro cobrador o quitador de la pieza que cree haber olfateado primero. En una nota a pie de página al final del ensayo de 1929 anuncia la próxima aparición de un estudio *Sobre la razón vital* que incluirá una exégesis de los juicios sintéticos a priori de Kant. El anunciado estudio nunca salió a la luz con ese título, aunque el material en proceso de preparación aparece sin duda en *¿Qué es conocimiento?* y *Unas lecciones de metafísica según la razón vital.* Sin embargo en ninguna de las publicaciones de Ortega en vida del autor o póstumas aparece la anunciada exégesis de los juicios sintéticos a priori.

En 1929 surge un esbozo de una posible reivindicación de Kant, de lo que «palpita en el subsuelo del kantismo», y que continúa siendo problema en función de la pregunta por el ser resucitada por Heidegger y con miras al planteamiento del problema ontológico desde la doctrina de la razón vital. Ortega comprende en aquél entonces la pregunta ¿qué es el ser? latente en el pensamiento de Kant no como *¿quién* es

el ser, sino «*qué* es el ser como predicado, sea quien sea el que es o el ente». Para el Ortega de 1929, Kant revolucionó la ontología radicalizando lo que inició Descartes al enunciar que el ser no es lo propio del ente sino algo relativo. Para Kant, según Ortega, «los entes cognoscibles *no son en sí,* sino que consisten en lo que nosotros ponemos en ellos. Su ser es nuestro poner». A diferencia de Descartes, el sujeto que ejecuta la posición en Kant no tiene *ser en sí.* El poner de Kant es un poner intelectual que desemboca en la fórmula idealista «el ser es pensar» [1].

Ortega interpreta la deducción trascendental kantiana como un *poner* el ser en el universo por un sujeto, ya que sin sujeto no hay ser, dado que éste «interviene en la constitución del ser de las cosas», y éstas a la vez *son* o no *son* en función de él». Ortega apunta que aunque el desarrollo de su ideología lleva a Kant «al idealismo subjetivista», el núcleo original o substrato más hondo del kantismo puede «libertarse perfectamente de esta interpretación». Las consecuencias para la razón vital del pensamiento vivo de Kant yacen en la relación sujeto-objeto que Ortega pretende reformar. Si toda idea es idea de algo que no es ella misma, esa idea existe pensada por un sujeto como «*elemento de la vida de un hombre*». El ser, lo objetivo, «sólo tiene sentido si hay alguien que lo busca». Ese sujeto cuyo ser consiste en un ir hacia las cosas «es la vida humana o el hombre como razón vital». Ortega desaloja al sujeto de la filosofía trascendental de su lugar fantástico, la autoconciencia, relocalizándolo en la «realidad radical» de la vida humana, que es en cada caso la vida de cada cual donde el papel del ego ha sido reducido a actor copartícipe en un drama, porque la vida no es «res cogitans» sino «res dramatica». Ortega invierte el *cogito ergo sum* y lo sustituye con la fórmula *cogito quia vivo,* donde subsiste la necesidad de un primer principio, ya que el *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis* de la metafísica subjetivista queda ahora localizado en la vida como «posición absoluta» [2].

Las opiniónes de 1929 son sólo inteligibles en el contexto de la encrucijada en que empieza a encontrarse el filósofo ya bajo el fuerte impacto del *Ser y tiempo* de Heidegger y a punto de embarcarse en un estudio de la obra de Dilthey, aventura mediatizada por la interpretación heideggeriana de la historicidad de lo *Dasein* que abrió los ojos de Ortega a las posibilidades de la razón histórica diltheyana. En el vestíbulo de esa encrucijada juega ya un papel significativo Hegel, como hace patente el ensayo de 1928, «La filosofía de la historia de Hegel y la historiología», donde Ortega llama la atención a la «gran averigua-

[1] «Anejo a mi folleto "Kant"», *op. cit.,* pág. 54.
[2] «Anejo a mi folleto "Kant"», *op. cit.,* págs. 55-57.

ción» de Hegel que «la razón determinada es la cosa que apunta a la "des-subjetivización" de la razón», al hecho de que «pensamos con las cosas»[3].

En 1928, al acercarse al Hegel del espíritu objetivo y no al Hegel del espíritu absoluto, el pensar raciovitalista empieza a distanciarse de la filosofía de los valores y el perspectivismo historicista cimentado en el concepto del valor. La doctrina del espíritu objetivo de Hegel sirve ahora de apoyo para contrarrestar el neokantismo, sistematizador de la idea kantiana de que sólo la razón posee una estructura propia y que las cosas careciendo de forma la adquieren sólo en tanto el pensamiento las dota de un sentido. Los juicios sintéticos a priori son sólo posibles en tanto las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético a priori. Basándose en esta premisa fundamental del kantismo, Ortega busca el a priori adecuado a una razón vital que encuentra en la razón histórica. En 1929 está pensando analógicamente, en la posibilidad de una razón vital e histórica fundamentada no en conceptos del puro entendimiento sino en conceptos históricos concordantes con objetos cuya validez objetiva puede ser demostrada a priori. Kant había afirmado que sólo la filosofía trascendental posee el privilegio, respecto a todas las ciencias, con excepción de la matemática, de señalar a priori la condición universal de las reglas dadas en el concepto puro del entendimiento, el caso a que debemos aplicarla. Por lo tanto Kant excluye implícitamente la posibilidad de que la ciencia histórica sea una ciencia a priori y la relega a ser una demostración *a posteriori.* Inspirado por la idea hegeliana de que la «razón determinada es la cosa», Ortega se plantea la posibilidad de la historia como ciencia a priori que correspondería a la razón vital e histórica como la ciencia físico-matemática a la razón pura.

Cuando Ortega escribe en el ensayo sobre Hegel de 1928 que la historia sólo será ciencia cuando se transforme en «reconstrucción» de lo real mediante una construcción de lo que en esa realidad —en este caso la vida histórica— haya de «invariante», busca una fundamentación a priori para la ciencia histórica, una razón histórica. Ortega abandona el término historiografía perfiriendo el de historiología, nueva ciencia que considera no como una «reflexión metodológica sobre *la historia rerum gestarum* o historiografía», sino un análisis inmediato de la «*res gesta,* de la realidad histórica». La pregunta a plantear para la historiología la resume en tres interrogaciones: «¿Cuál es la textura ontoló-

[3] «La "Filosofía de la historia" de Hegel y la historiología», *Obras completas,* tomo IV, págs. 538-539.

gica de ésta (la realidad histórica)?; ¿de qué ingredientes radicales se compone?; ¿cuáles son sus dimensiones primarias?»[4] Estas preguntas arrastrarán al pensador hacia una ontología del ser como ser histórico, en su estructura invariable y en su dimensión cambiante.

La lectura de 1929 que Ortega hizo de Kant está mediatizada por el afán de encontrar las condiciones de la posibilidad de la experiencia histórica en general, intención que sin duda tiene el ojo puesto en el concepto kantiano del entendimiento puro no como una facultad destinada a establecer leyes confrontando fenómenos sino que él mismo es legislación de la naturaleza, ya que sin el entendimiento no habría naturaleza, esto es, unidad sintética y regulada de la diversidad de los fenómenos. El paradigma kantiano impone a la razón histórica un esfuerzo similar pero diferente en tanto no es el entendimiento puro el que legisla a la historia sino que el entendimiento forma parte de la realidad del hombre como ser histórico, actor e intérprete, sujeto y objeto a la vez de lo histórico. Las condiciones de la posibilidad de la experiencia histórica en general residen por lo tanto en la existencia del hombre, cuyo ser es histórico, y piden una hermenéutica, un método interpretativo en el que ya va involucrado o comprometido el intérprete. Es en este momento, al confrontarse con el magistral análisis de Heidegger de la historicidad de lo *Dasein* cuando Ortega se encuentra falto de un método hermenéutico adecuado a los problemas con los que se está enfrentando, ya que el historicismo perspectivista cimentado en el concepto de valor que ha venido cultivando se revela como falto de vigor interpretativo, mero sucedáneo de una posible hermenéutica de la historicidad.

En 1929 todavía no ha calibrado en toda su profundidad la problemática que se le viene encima y por lo tanto puede conformarse con fórmulas generales respecto a su propósito como por ejemplo la de integrar el punto de vista griego con el moderno, juntar en una síntesis a Aristóteles y Descartes, y al reconciliarlos, evadirse de ambos. En realidad aunque el paradigma dialéctico Aristóteles-Descartes valga como ejemplo de integración del objetivismo antiguo y el subjetivismo moderno en una nueva fórmula, en el pensamiento de Ortega actúa una variante de un paradigma más inmediato, la integración del espíritu objetivo de Hegel y de la deducción trascendental de Kant. En el afán de fundamentar la historia como ciencia, o en términos más amplios como ciencia de humanidades, denominación que llegó a preferir sobre la de ciencia del espíritu, *Geisteswissenschaften* (traducción alemana del término «human sciences» usado por John Stuart Mill en su *Logica),* Ortega sigue motivado por modelos neokantianos que le impiden za-

[4] «La "Filosofía de la historia" de Hegel y la historiología», *op. cit.*, pág. 39.

farse de la necesidad de lograr una teoría del conocimiento histórico y no le dejan avanzar con libertad hacia una doctrina hermenéutica de la historicidad del ser de la existencia humana. Su maestro Hermann Cohen había esbozado la posibilidad de fundamentar el apriorismo de la voluntad moral, la razón práctica kantiana, correlacionándola con una ciencia objetiva, la jurisprudencia, en clara analogía con la relación entre la deducción trascendental y la ciencia físico-matemática. El neokantismo supo aprovechar el espíritu objetivo de Hegel para transformar el kantismo en filosofía de la cultura, paradigma contra el que se esforzó Ortega pero que no dejó de influirle, en particular a través de esa misma presencia del pensamiento de Hegel, que con el tiempo se le hizo imprescindible para enfrentar a la crítica de la razón pura una crítica de la razón histórica.

La crítica de Hegel a la filosofía moral de Kant aprovechada por Cohen representó un modelo para una posible crítica de una razón histórica, ya que la razón práctica acentúa la autodeterminación del sujeto moral y se presta a ser interpretada existencialmente o a ser corregida en función del contexto social que Kant excluyó de su análisis. Desde la perspectiva del espíritu objetivo Hegel rechazó la moral interiorizada kantiana falta de una conciencia social y política, autónoma en su independencia de toda circunstancia externa, obediente sólo a instancias en el logro de la autocertidumbre del conocimiento de su propio deber. Contra la autodeterminación absoluta de sí mismo por el sujeto moral kantiano, Hegel concibe un principio normativo y común que trasciende la conciencia individual y encuentra un fundamento en la vida del hombre como ser social y ciudadano de un Estado. Hegel rechaza el solipsismo existencial de la doctrina kantiana, ya que no admite que la razón práctica sea capaz de efectuar y mantener contra toda otra consideración un imperativo moral impermeable a la circunstancia, surgiendo autóctonamente de la autarquía de la conciencia moral. El fundamentar una ontología del ser de la vida humana como realidad esencialmente histórica tiene precedentes en la doctrina hegeliana del espíritu objetivo y en la crítica de Hegel al absolutismo de la moral kantiana, crítica que tuvo consecuencias atípicas sobre la ética del neokantiano Cohen, modelo para su discípulo ibérico de una posible integración de la subjetivización del objeto kantiana y la objetivización del espíritu hegeliana. Aunque Ortega critique el concepto de autoconciencia del idealismo, el *cogito me cogitare* cartesiano, el yo de la síntesis trascendental de la percepción de Kant y el concepto hegeliano de la autoconciencia no dejaría de notar cómo el mismo Hegel sometió el «yo» del idealismo abstracto a un proceso genético que lo transforma en la

objetividad del espíritu en el «espíritu objetivo» que Ortega tradujo con las palabras «sujeto sociológico»[5].

Las nuevas posibilidades interpretativas en la lectura orteguiana de Kant de 1929 responden a un renovado contacto con el pensamiento de Hegel que desemboca en una revaloración de la doctrina del espíritu objetivo, interpretación mediatizada y galvanizada por una primeriza lectura de *Ser y tiempo,* obra que Ortega menciona por vez primera en una nota a pie de página a su ensayo sobre Hegel. El espíritu objetivo hegeliano sirvió para contrarrestar la vigente filosofía de los valores cultivada por el neokantismo y la ahistoricidad de la fenomenología trascendental de Husserl. Ortega es uno de los muchos herederos del pensamiento de Hegel que recuperó su prestigio durante los años que preceden a la Gran Guerra, influye en un gran número de filósofos de diversas tendencias como los últimos neokantianos, Ernst Cassirer y Nicolai Hartmann, los marxistas Georg Luckács y Ernst Bloch, el filósofo inglés R.G. Collingwood y el mismo Martin Heidegger, quien se vio compelido a establecer un intenso diálogo con el pensamiento de Hegel. Ortega vive esa renovación del pensamiento hegeliano contra el positivismo y el cientifismo decimonónicos que le predispone para asimilar la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y criticar el concepto de Husserl de la filosofía como ciencia rigurosa fundamentada en la certidumbre apodíctica de la autoconciencia. Que el conocimiento y la comprensión no son tanto actos de conciencia sino más bien herencia cultural y espiritual, hechos históricos y creación de lo histórico, vivencias del ser humano como ser histórico están presentes en el pensamiento de Hegel y cobran contacto con el temple de ánimo expresionista y existencial de las décadas que preceden a la Segunda Guerra Mundial.

Cuando publica el ensayo de 1929 sobre Kant, Ortega no ha leído todavía el libro de Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* que estaba a punto de aparecer y por lo tanto no había tomado contacto con la aguda crítica de la antropología filosófica que aparece en sus últimas páginas, amplificación de un primer esbozo de crítica entreverado en la parte introductoria de *Ser y tiempo.* En *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger escribió que «más originaria que el hombre es la finitud del ser-ahí en él». Por lo tanto si el hombre es sólo hombre «a raíz del ser-ahí en él», la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser una pregunta antropológica, ya que toda antropología, incluyendo la filosófica presuponen ya al hombre como hombre[6]. En el ensayo de 1929 Ortega penetra en la filosofía de Kant desde su experiencia de la antropología filosófica, lo que le lleva a leer

[5] «La "Filosofía de la historia" de Hegel y la historiología», *op. cit.,* pág. 540.
[6] *Kant und das Problem der Metaphysik,* Frankfurt, 1934, págs. 216-221.

a Kant antropológicamente y antropomórficamente, a percibir el método trascendental como un poner el ser por parte del hombre sobre las cosas como una creación y humanización del ser de los entes. Los últimos párrafos del «Anejo a mi folleto 'Kant'» testimonian un estado de ánimo que supone que nada es conocido o comprendido hasta ser aclarado antropológicamente.

> Pero... ¿no es esto nuestra vida como tal? Mi vivir no consiste en actitudes últimas no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu estrictu* teóricas. *Toda vida es incondicional e incondicionada.* ¿Resultará ahora que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital?»[7]

Ortega cree descubrir que en Kant el sentimiento moral «es el sentimiento de mi existencia», sentimiento en el que el sujeto moral se determina a sí mismo absolutamente. Este sujeto moral no es el yo trascendental, ni el empírico, sino el yo individual y fáctico, la vida como realidad radical en tanto es la vida de cada uno y en este caso la mía. Ortega se aproxima a la idea de Heidegger de que el hombre como el ente que se encuentra en medio de otros entes posee la singularidad de hacerse a sí mismo patente el ente que él no es y el ente que el mismo es, a saber que el hombre es responsable de sí mismo como ente y posee el privilegio de existir, existencia que sólo es posible sobre la base de cierta comprensión del ser. Mas en Ortega el principio hermenéutico que arrastra la comprensión del ser heideggeriana, nunca caló hondo y se quedó en un voluntarismo de carácter antropológico y existencial. Sin embargo Ortega en obras subsiguientes no persigue la pregunta con la que termina el ensayo de 1929, aunque sin duda la continuó meditando, meditación que contribuyó a la elaboración del concepto «ser ejecutivo» acuñado en *¿Qué es conocimiento?*»

Ortega intuye las posibilidades de una lectura existencial de Kant que frena a favor de una ontología que subsume esa posible interpretación existencial, quizás por evitar el naufragar en los escollos del subjetivismo. ¿Cuáles serían algunas posibilidades de interpretación existencial de la especie razón pura como fundamento ontológico para establecer las condiciones que hicieran posible el planteamiento de la pregunta por el ser de la existencia humana y del ser en general? La distinción kantiana entre una metafísica de la naturaleza donde operan e imperan los juicios sintéticos *a priori* y una metafísica de la moral donde actúa el *a priori* del imperativo categórico, implica la posibilidad de una ontología del ente que es el hombre en función de su sentimiento moral, sentimiento que lo dignifica entre todos los entes como aquel

[7] «Anejo a mi folleto "Kant"», *op. cit.*, pág. 58.

ente que se pone a sí mismo como finalidad. El hecho de que en la metafísica de la moral el sentimiento moral no sea un sentimiento patológico sino un sentimiento que se caracteriza por respeto y reverencia ante la ley se fundamenta en la inteligencia o la razón, independientemente de toda determinación empírica ya que se caracteriza por un estar en contra de las propias inclinaciones y se constituye a través de un vencerse a sí mismo, una conciencia de sí mismo o ser consigo mismo *(bei-sich-selbst-sein)* que hace manifiesta la responsabilidad de la persona como temple de ánimo. El sentimiento moral caracterizado por respeto y obediencia a la ley, al imperativo categórico, adopta una forma activa ya que el modo de ser de la persona moral es la acción porque la persona moral existe como su propio fin. El sentimiento moral es un respeto a la ley que implica un respeto a la persona y a uno mismo. Esta visión del hombre como actividad moral que se autodetermina a sí misma, impulsada por la necesidad de actuar en tanto obedece a la ley moral adopta la forma de un deber que incondicionalmente lleva inexorablemente a la praxis, se presta fácilmente a una interpretación «existencial». Ortega sin embargo, no elabora estas posibilidades sino que las intuye y se vale de ellas para forjar la ontología del «ser ejecutivo».

Ortega parece haber dado un cambio radical ante ese deber ser del kantismo que parodió en el estudio de 1924. Ahora surge de manera positiva y consciente ese deber ser, el voluntarismo que había venido vivificando desde sus comienzos la savia de la razón vital se hace presente como ontología consciente aunque su creador esté lejos de sospechar que debajo de la voluntad de objetividad y a causa de ella ruge el fluir del torrente de la metafísica, el antropomorfismo y voluntarismo del apetito de actualidad, la vida como voluntad de poder. El modelo de ese voluntarismo es el pensamiento de Fichte, presente en la razón vital de la primera época, pensamiento que empuja hasta el extremo las ideas kantianas sobre la conciencia moral, en tanto el ego fichteano no es una cosa sino una persona, un dinamismo activo, cuyo ser es la acción. La razón vital desemboca en el concepto de «ser ejecutivo» adaptando conceptos claves del mismo enemigo que se propuso superar, sino destruir. El camino es laberíntico ya que el filósofo se ha referido peyorativamente una y otra vez al voluntarismo de la metafísica, que sin embargo, ha constituido el resorte secreto e impulso de la retórica de la razón vital. En 1929 reafirma y acentúa una visión antropológica de la filosofía que se aparta de las intenciones de Kant que quiso evitar toda antropología filosófica en sus Críticas aunque todo lo que hizo iba dirigido a formular la pregunta ¿qué es el hombre?, pregunta que tenía que plantearse con independencia de toda determinación empírica.

Obsesionado por superar el subjetivismo de la metafísica de la mo-

dernidad Ortega forcejea con la voluntad de abrirse a un ser objetivo y el hecho de que toda manifestación del ser surge en la existencia del hombre, relativamente... al hombre, pero al mismo tiempo absolutamente dentro de su vida o existencia; en términos heideggerianos en el *da* de lo Dasein, el *ahí* del ser *ahí,* espacio que en Ortega adquiere un contorno empíricamente determinado, la circunstancia en la que se encuentra el yo y forma parte integral de su vida en tanto la define como «yo soy yo y mi circunstancia».

El carácter antropológico del pensamiento de Ortega se delata en su crítica de la frase de Descartes «Je ne suis qu'une chose qui pense». Más bien, corrige Ortega, el hombre piensa porque vive, porque le oprime y le preocupa algo en su entorno ya que el «yo no existe para sí solo sino en la medida que hay cosas para ese yo».

> No hay pues un *moi-même* sino en la medida en que hay otras cosas y no hay otras cosas si no las hay para mí. Yo no soy ellas, ellas no son yo (anti-idealismo), pero ni yo soy sin ellas, sin mundo, ni ellas *son* o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas puede tener sentido (anti-realismo)[8].

Ortega ha tomado nota del hecho destacado por Heidegger de que el mundo no es una determinación de aquellos entes que el ser-ahí no es, sino que es un carácter del ser-ahí mismo. Contra la fórmula idealista de Descartes, Ortega, afanoso de encontrar otra fórmula libre de todo subjetivismo opone la expresión «yo soy una cosa que se preocupa de las demás, quiera o no». El hecho de que las cosas sean o no sean en función del sujeto lleva a Kant a investigar su fundamento, en el sujeto cognosciente sin obligarle a adoptar una solución idealista, ya que el poner el ser por parte del hombre no implica la absorción de las cosas en el pensamiento del sujeto, afirma Ortega, interesado en recuperar las posibilidades para forjar una ontología raciovitalista que ahora supone latente en el pensamiento de Kant. Sólo encuentra un precedente antes de Kant en los sofistas, especialmente en el aforismo de Protágoras «el hombre es medida de todas las cosas en cuanto son y de las que no son en cuanto no son», dicho que le sirve para interpretar a Kant y corregir a Descartes. A la vez reinterpreta el aforismo de Protágoras contra la tradición filosófica moderna que había equiparado la figura del sofista con la de Descartes, en particular los positivistas y relativistas. Más bien que el Descartes de la antigüedad, Protágoras es el Kant —insinúa Ortega— dispuesto a des-subjetivizar el famoso aforismo que interpreta con originalidad de la siguiente forma:

---

[8] «Anejo a mi folleto "Kant"» *op. cit.,* pág. 58.

Las cosas en sí no tienen medida, son desmesuradas, no son ni más ni menos, ni así ni del otro modo, en suma, ni son, ni no son. La medida de las cosas, su modo, su ni más ni menos, su así y no de otra manera, es su *ser* y este ser implica la intervención del hombre[9].

El uso del término «intervención» excluye el término ausente, «representación» y la noción idealista de que el ente es accesible a través de la representación del objeto y que la verdad sobre los entes es una medida que da el yo. Ortega insinúa pero no aclara con el término «intervención» la prioridad del hombre frente a los entes, en tanto el ego en el acto de representar, precede a lo representado y se constituye en un *a priori.* Esta intención anti-subjetivista al expulsar al sujeto idealista por la puerta principal, no se entera de que se ha reintroducido disfrazado por la puerta de servicio. Al indicar Ortega que las cosas son «desmesuradas», atribuye la mesura, la medida al hombre, término que no explica y que asume en el contexto de la cita pero al que quiere dotar de un significado que evite el *ego,* un sujeto que espeje o represente los entes. La interpretación orteguiana del aforismo se refiere a la no medida de los entes, «que ni son ni no son», es decir son y no son en tanto esa manera de ser, ya como presencia o ocultamiento provoca una duda ante su manifestación o aspecto externo que sólo se resuelve con la intervención del hombre cuando los dota de su ser «así». Ortega rechaza implícitamente la interpretación asumida por la tradición que percibe el dicho de Protágoras cartesianamente, en tanto el hombre como medida de todas las cosas significa la representación del ente como objeto en la autocertidumbre de la representación. Sin embargo el término hombre en el «hombre interviene» sigue adscrito a connotaciones subjetivistas y metafísicas, en el sentido que el que mide precede al ente y la representación del ente, como en la proporción cartesiana *cogito me cogitare,* expresión que supone al ego como sujeto que se autoincluye a sí mismo en el acto de representar en cuanto cada acto representacional presupone una persona que representa ante la cual lo representado se hace presente, persona que se involucra en el representar del objeto, representándose anticipadamente, apriorísticamente.

La propuesta de Ortega en 1929 de «replantear la cuestión del pensamiento sintético» de Kant como parte de un estudio *Sobre la razón vital* no fructificó en la forma anunciada aunque el esfuerzo invertido en esa empresa se hace patente en los cursos *¿Qué es conocimiento?* y *Unas lecciones de metafísica según la razón vital.* La aparición de *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger probablemente disuadió a Ortega de llevar a cabo su cometido respecto a la filosofía de Kant. En

[9] «Anejo a mi folleto "Kant"» *op. cit.,* pág. 58.

¿Qué es conocimiento? la lectura de Kant mediatizada por el contacto con la obra de Heidegger se hace presente aunque subyacente en los argumentos y silogismos que proponen una ontología de la razón vital. Allí escribe Ortega que la «vida es posición absoluta» no para la filosofía «sino en sí misma, en su consistencia», en cuanto la vida «es lo ejecutivo y definitivo para sí o en sí». La vida como «absoluta posición» es igual al «existir absolutamente» que es un existir para y por sí como sujeto de sí misma, no como es objetivamente para el pensador. El ensayista distingue entre el «para sí» en el sentido idealista en que ser es ser objeto y el ser de la vida que es un «ser ejecutivo», un «hacerse», un *ser siendo*. Vivir, «existir yo», es existir dentro de «una universal presencia cuyo 'sujeto' no soy yo propiamente, sino que yo participo de ella, como el mundo».

> La reflexión no es, pues, en mi conciencia, sino 'reflexión en sí', donde todo es absolutamente 'siendo para sí'. Yo no soy el lugar donde la reflexión se produce, sino que me encuentro desde luego inmerso en ella como en una luz. La vida se alumbra a sí misma y todo en ella tiene una dimensión de autoalumbrarse, de autofosforescencia[10].

Este lenguaje es novedoso y sólo posible a través del contacto con el *Ser y el tiempo* de Heidegger y el concepto heideggeriano de la comprensión pre-ontológica del ser, fundamento que hace posible la existencia (*Nur auf dem Grunde des Seinverständnisses is Existenz möglich*). Lo Dasein o ser-ahí está iluminado (*erleuchtet*) y en sí mismo un proceso de iluminación (*Lichtung*)[11]. Ortega ha transformado bajo la influencia de Heidegger la metafísica de la luz que domina su primera época, la *concupiscentia oculorum,* el placer de ver que alienta en el pensar metafísico y que inspira su doctrina del punto de vista. Contra la tradición encarnada en Aristóteles, de que el ente es inteligible, que posee un *nous* que hace de su sustancia o *ousia* una luminosidad transparente, Ortega concibe la luz como una autofosforescencia con que la vida se alumbra a sí misma, autoalumbramiento en el cual se encuentra inmerso el yo y que se manifiesta como una comprensión del ser. Esta idea permite entender el apriorismo de los juicios sintéticos *a priori* de Kant como la posibilidad de comprender por parte del hombre el ente que es además del ente que no es y que el conocimiento es un modo del ser-ahí fundado en el ser de la existencia del ser-ahí.

En la «nueva óptica raciovital», como la llama Ortega, la vida = posición absoluta = existir absoluto = ser ejecutivo se manifiesta en la vida

---

[10] *¿Qué es conocimiento?, op. cit.*, pág. 20.
[11] *Sein und Zeit*, págs. 52-62.

de cada cual, (Heidegger escribe el ser-ahí es en cada caso, mío) en la forma de una convicción o creencia. La existencia de alguien como realidad absoluta es anterior a toda otra realidad porque «mi vida es lo absoluto», un existir que en su misma sustancia es un «actuoso y funcional existir con lo que no soy yo». La no menesterosidad de la sustancia en la tradición ontológica da paso a lo que Ortega calificará con la frase «menesteroso del ser». Ortega reitera que el «yo» y el «mundo» no poseen un ser sino que son componentes abstractos de la realidad radical «que es mi vida», y que por lo tanto «la existencia absoluta del pensamiento supone la existencia absoluta de la coexistencia absoluta de mi yo con la circunstancia o mundo» [12]. Para Heidegger sujeto y objeto no coinciden con «ser-ahí» y «mundo» y por lo tanto ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio; más bien el espacio es en el mundo en cuanto el ser-en-el-mundo del ser-ahí ha abierto un espacio [13].

Ortega sigue combatiendo el principio idealista encarnado en la frase de Berkeley *esse est percepi,* el ser es ser percibido, es decir, ser ante los ojos, ser objetivo al que opone el «ser ejecutivo». El ser ejecutivo se hace evidente porque esa mi vida, en la que estoy, existe para mí (sólo una parte de su existencia depende de los otros), es un «para y por sí», es un vivir, un existir absoluto. La vida como posición absoluta y existir absoluto es «única» y además «heterogénea a toda otra cosa y a toda otra vida». La unicidad de la vida hace de mi vida «un ámbito ontológico, hermético, incomunicante y exclusivo, nadie puede existir mi existir, lo que es consecuencia inmediata de la ejecutividad». El reconocimiento de la vida como la realidad primordial «es el primer acto del conocimiento pleno e incontrovertible», que sabe absolutamente que la vida es una realidad, «que hay vida y que ella es la realidad primaria que no complica ninguna otra previa y que cualquier otra realidad la complica como supuesto» [14]. Heidegger lo había dicho con las siguientes palabras, que la comprensión del ser no es sólo teorética, sino que está precedida por una comprensión pre-ontológica que se manifiesta como una manera de ser que constituye la estructura ontológica del ser-ahí.

Ortega ha reformado su doctrina del punto de vista y la ha ubicado en el ser-ejecutivo de la vida como posición absoluta o existir absoluto menos dependiente de una metafísica visual fundamentada en la metáfora, de ahí que la terminología ontológica que empieza a acuñar hacia 1929 busque la función verbal del acto de ser de la vida humana y de-

---

[12] *¿Qué es conocimiento?, op. cit.,* págs. 44-47.
[13] *Sein und Zeit, op. cit.,* págs. 110-113.
[14] *¿Qué es conocimiento?, op. cit.,* pág. 52.

penda menos de la imagen dando paso a conceptos de carácter dinámico y estructural arraigados ya en la tradición ontológica y en el lenguaje coloquial. Aunque el proceso que revela Ortega en este momento de transición de su primera época a la segunda navegación manifieste un juego en que participan pensamientos de Hegel, Husserl, Heidegger y Kant, el ímpetu fundamental para la resolución de la problemática con la que se ha enfrentado el filósofo sigue siendo la metafísica de Nietzsche y en especial la propuesta con que éste retó a los filósofos, elucidar los fundamentos pre-racionales de la razón, pregunta que va intrínsecamente unida a otra planteada por el autor de *Más allá del bien y del mal,* no cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* sino por qué es necesaria la fe en tales juicios. Ortega se propone conscientemente en *¿Qué es conocimiento?* establecer las bases pre-racionales de la razón, construir una teoría primordial cuyo tema tiene que ser la realidad pre-teórica como tal, tarea que llama «paradójica». La perspectiva como valoración del sujeto en función de una economía vital y una experiencia histórica (de la primera época) persiste en el renovado perspectivismo de *¿Qué es conocimiento?,* donde el punto de vista está ubicado en la vida como posición absoluta y en su ejecutividad y los actos de conocimiento van insertos en una estructura que antecede a la teoría y se constituye en la praxis vital. Aunque el resorte secreto de la nueva ontología propuesta por Ortega sea la metafísica de la voluntad de poder, su elaboración consciente e inmediata soslaya a Nietzsche, a quien Ortega nunca aceptó como miembro del gremio filosófico, fijándose en los grandes pensadores consagrados en una tradición adscrita a la razón. A Nietzsche había que silenciarle porque fue el que le dio las armas para criticar esa tradición.

El concepto de vida como posición absoluta traduce a términos antropológicos el concepto kantiano de la existencia como posible atributo o predicado elaborado en la sección de la *Crítica de la razón pura* titulada «De la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios». Al comentar sobre la proposición «Dios es», Kant apunta que «el ser no es un predicado real, es decir, un concepto de algo que puede añadirse a una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa, de ciertas determinaciones en sí»[15]. Kant piensa existencia y ser en relación a las facultades de nuestro entendimiento, sin embargo el puro ser, la cópula, el *es*, no es nada cósico u objetivo, y por lo tanto no puede ser un predicado real en función de realidad como quididad (*Sachheit*), atributo de la cosa.

El modelo kantiano traducido a la realidad pre-teórica vida = posición absoluta o existir absoluto apoya la necesidad de buscar la verdad

[15] *Crítica de la razón pura* (A598, B626).

en la posición y no en la proposición, en un ser que no es el ente y sobre el que resbalan los predicados de «existencia». Posición absoluta se manifiesta como una verdad que precede a la proposición, como algo incontrovertible antecedente a la teoría aunque aparezca ante la reflexión como convicción de la realidad primordial de la vida, que hay vida, término que esconde la tautología el Ser es o Dios es. En su búsqueda de la prioridad de la posición sobre la proposición Ortega rechaza implícitamente una idea de sus maestros neokantianos propagada por Hermann Cohen que identificó conocimiento, juicio y objetividad con el sentido válido de la proposición. Posición absoluta surge como una secularización de un concepto onto-teo-lógico, lo absoluto como vida sustituye a lo absoluto como Dios. Ortega escribió que el individuo, «único en su género» lo es en sentido tan radical «que supera la unicidad de Dios porque ésta no es interna a Dios si no fundada en razones nuestras. Sólo en cuanto Dios fuera viviente sería verdaderamente único» [16].

---

[16] *¿Qué es conocimiento?op. cit.*, pág. 15.

Ortega establece tres principios de la vida como «realidad primordial y absoluta», ejecutividad, irrevocabilidad y unicidad, a saber, que la vida posee un ser ejecutivo y no objetivo, que es un acontecimiento absoluto e irrevocable, que posee unicidad, «la vida es la que existe para mí, mi vida es mía, la mía» (*¿Qué es conocimiento?*, pág. 15). Ortega elabora una ontología del ser ejecutivo partiendo del hecho establecido por Max Scheler de que la persona posee una unidad radicalmente distinta de las cosas naturales y que además no puede ser reducida a lo psíquico. Ortega viene a responder a la pregunta de Heidegger en su comentario a la antropología filosófica de Max Scheler, a saber, «¿cuál es el sentido ontológico de ejecutar?».

En su doctrina del ser ejecutivo, Ortega se aproxima tanto a la ontología de Unamuno, que en el discurso de *¿Qué es conocimiento?* parece hablar el filósofo de *Del sentimiento trágico de la vida.* Contra la supuesta reducción idealista del yo al pensamiento o la conciencia, Ortega escribe que «es increíble que por primera vez en la historia de la filosofía vaya a significar el vocablo simplemente lo que significa originariamente: yo, Fulano o Fulana de Tal, que vive su vida, que habla con el vecino, que sufre de hipercloridia, que juega a la lotería, que asiste a unas lecciones de filosofía en la Universidad de Madrid, que ayer se compró un sombrero, etc.» (*¿Qué es conocimiento?*, pág. 106). Reaparece en un tono menos heroico el «verdadero hermano» unamuniano, el hombre de carne y hueso como el supremo objeto del filosofar. Unamuno había escrito largo y tendido sobre ese yo empírico, como cuando dice: «y cuenta que al hablar del yo de Fichte, hablo del yo concreto y personal, no del yo de Fichte, sino de Fichte mismo, del hombre Fichte» (*Del sentimiento trágico de la vida,* Madrid, 1915, pág. 33), o del «Descartes hombre real, de carne y hueso, del que no se quería morir para ser un mero pensador, eso es, una abstracción» (págs. 48-49). El concepto de ser ejecutivo recupera en una dimensión existencial un concepto metafísico que se remonta a la *energeia* aristotélica. Ser ejecutivo está incubado en el concepto leibniziano de *conatus ad existentiam,* concepto que en Nietzsche adquirió una expresión de explícito y consciente carácter antropomórfico, la idea de la voluntad de poder. Unamuno, en consonancia con esta vertiente de la metafísica, modifica la fórmula escolástica «operari sequitur esse», el obrar sigue al ser, identificando el ser con el obrar, ya que «sólo existe lo que obra, lo activo en cuanto obra» (*Del sentimiento trágico..., op. cit.*, págs. 108-132). Ortega se desliza hacia el mismo argumento desplegando un lenguaje extrañamente afín al de su adversario. Cuando

La doctrina de la vida = posición absoluta reitera el carácter tautológico y hermético de la proposición Dios es, en la proposición orteguiana «existe o hay absolutamente mi vida»; que surge fuera de toda lógica, como una convicción o creencia.

El *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis* de la metafísica de la modernidad surge ahora en la noción posición absoluta, posición que no admite ser valorada en la proposición y transformada en objeto de juicio en ser objetivo ya que es como es en tanto es ser ejecutivo. ¿No estamos ante una variante del pensamiento iniciado por Descartes y mediatizado por la interpretación nietzscheana de ese pensamiento como voluntad de poder? ¿No persiste Ortega en la necesidad metafísica de encontrar un primer principio, incontrovertible, indubitable, primordial, que ahora no reside en el *cogito* sino en la vida como posición cuyo carácter primario es el hacerse a sí misma, la ejecutividad? ¿No es este ser ejecutivo localizado en el existir absoluto de la vida, la voluntad de la voluntad de la metafísica que concibe el núcleo decisivo de lo real, del ser como voluntad de poder? ¿No es el concepto vida = posición absoluta una forma de la metafísica de la modernidad iniciada por Descartes, a saber que el hombre es el nuevo principio y medida para toda certidumbre y verdad? ¿Al enfrentar estas interrogaciones con la propuesta orteguiana de una superación del Idealismo no surge la filosofía de la razón vital como una conjugación positivista vertida a la praxis del paradigma metafísico cartesiano que acentúa los elementos antropológicos y antropomórficos arraigados en la metafísica de la voluntad? La aclaración de estas preguntas queda para la parte final de este ensayo, que se ocupará de un filósofo atra-

---

Unamuno escribe que «el que quiere no ser, lo quiere siendo», Ortega afirma que la vida consiste en «necesaria existencia», que el viviente «puede querer o pensar no ser», pero «no puede no ser» (*¿Qué es conocimiento?*, pág. 17). Ortega no hubiera rechazado su proximidad a Unamuno en este nivel, ya que interpretó la distinción aristotélica entre *dynamis* y *energeia* y su correspondiente escolástico entre *potentia* y *actus* como conceptos que desaparecen con la metafísica moderna por «una inexorable necesidad dialéctica», en el hecho de que el «ser actual es el primario y supuesto para todo ser posible» (*¿Qué es conocimiento?*, pág. 57). El concepto de ser ejecutivo postula quizá sin proponérselo una metafísica de la voluntad que Unamuno expresa sucintamente al darle la vuelta a la frase «nihil volitum quin praecognitum» (no se quiere nada que no se haya conocido antes), en «nihil cognitum quin praevolitum» (no se conoce nada que no se haya antes querido). Ortega se debió dar cuenta de esa proximidad a Unamuno y en general a la llamada filosofía de la existencia, cuando en los años treinta se esfuerza por desentender a su pensamiento del pensar existencial, específicamente de Nietzsche, Unamuno y Heidegger. Sin embargo, a ese pensar llegó a través de un itinerario que paradójicamente le acercó al antiguo enemigo y compatriota. Al fin y al cabo domina la idea de Nietzsche de la filosofía como inversión del platonismo, idea que adopta su fórmula banal en la enunciación sartriana de que la existencia precede a la esencia, fórmula que irritó a Ortega, que percibía al filósofo francés como alguien que llegó a la cuestión tarde y sin entenderla.

pado en el código de un destino metafísico quizás insuperable e irreversible, luchando para lograr una integración entre teoría y praxis y asediado por la inquietante y angustiosa presencia de lo insólito, lo perplejo, lo ominoso, lo desconocido, lo misterioso. Entre la voluntad de método y la inquietud que le carcome Ortega se enfrenta al adversario, paradigma y némesis a la vez. Sólo el pensamiento de Heidegger iluminará la evolución del pensamiento de Ortega, no sólo en la segunda navegación sino retrospectivamente a la vez, desde los comienzos de su itinerario. Mas antes de proseguir hacia adelante, conviene recapacitar de nuevo sobre el significado del pensamiento de Ortega rehuyendo la tendencia a seguir un lógica inflexible presta a ordenar las ideas del pensador en función de un desenlace que corrobore esa lógica. Conviene por lo tanto apartarse momentáneamente del camino que se ha seguido hasta ahora para dar algún respiro al pecho jadeante, para ambientarse en el mundo filosófico de Ortega volviendo a su modo de expresión, a los llamados aspectos literarios de su obra, a la forma de la razón vital. Esta digresión se propone recorrer el itinerario de la razón vital tomándole el pulso como temple de ánimo filosófico, temple de ánimo que hasta este momento se ha hecho presente ocasionalmente. El temple de ánimo de la razón vital se ha delatado en el uso de la metáfora, en el proceso argumentativo, en las valoraciones estéticas y sabor hedonístico del estilo, en su íntima reconcentración sobre la experiencia vivida, en su exaltación de una razón viviente y su inmenso apetito de realidad.

Sin embargo el temple de ánimo de una filosofía se revela en toda su intensidad a través del recurso retórico más recurrido por el pensador; en el caso de Ortega, ese recurso es la ironía. Ironía y razón vital vienen a ser la misma realidad, sin embargo al atender a la expresión irónica de la razón vital se produce un cambio de óptica que hace que el proceso conceptual y su articulación ya dialéctica o metafórica se haga patente en función de una intención irónica, empuje consciente e intrafilosófico a la vez, que matiza el decir del discurso raciovitalista. La conciencia irónica del pensador se imprime decisivamente sobre el movimiento dialéctico de la argumentación y sobre su expresión metafórica; en tanto dialéctica, metáfora e ironía vienen a constituir un solo movimiento del espíritu. La ironía sin embargo, aislada del *elan* metafórico y dialéctico constituye el estrato más profundo de la sensibilidad de Ortega, el fundamento de su temple de ánimo filosófico predispuesto a la dialéctica, a la metáfora y consecuentemente a la paradoja, reducción aforística de la expresión irónica. Esta digresión se propone además de ser un distracción necesaria, convertirse en un rodeo que nos coloque dentro del dinamismo y dramatismo internos de la razón vital, rodeo que al consumarse se transforma en un atajo, que nos hace

avanzar sólo unos pasos en nuestro itinerario, pero suficientemente para poder proseguirlo imbuidos por una experiencia de la filosofía vivida, del temple de ánimo del pensador, freno necesario de toda precipitación que nos obligue a catalogarlo fácilmente. Al remansarnos en el temple irónico del pensador, volvemos al camino hasta ahora andado con el objeto de internarnos en el temple de ánimo de la razón vital como impulso fundamental de su disposición metafísica y su intrínseca relación con la evolución interna de su discurso.

Capítulo 5
CONCIENCIA IRÓNICA

El sentido irónico del discurso juvenil de Ortega se templa en el yunque de la polémica regeneracionista, combate en el que rompe lanzas en pro de la europeización. La conciencia irónica del escritor se despliega dialécticamente entre las oposiciones cultura germánica y cultura mediterránea, España y Europa, dentro de un gusto todavía decimonónico por la psicología étnica, ávido de descifrar los secretos históricos de la brecha abierta por las dicotomías entre dos maneras de ser y hacer, contradicciones experimentadas cordialmente por el polemista, vivencia en la que pugnan su condición celtíbera y su educación germánica. Dramatizada al extremo por una lógica intrínseca al despliegue retórico del discurso, la lucha interior se protagoniza a sí misma en versátiles escaramuzas contra la generación dominante, amparadas en una toma de posición crítica frente a la interpretación casticista de la historia de España. Esta estrategia encauza sus intereses filosóficos por la vertiente estética de la problemática disparada por la crisis finisecular, la dialéctica entre realismo e idealismo, polarización de antítesis psicológicas, de los modos de ser del mediterráneo y el germano. El ensayista imprime intencionados matices autobiográficos en el confesional despliegue de las oposiciones realismo-idealismo, cultura mediterránea-cultura germánica, espontaneidad-reflexión, España-Europa, sensación y concepto; dicotomías que responden a una precaria simbiosis de estrategias retóricas y convicciones personales. La forma del discurso convoca la atención del destinatario a la figura del autor, aunque las aparentes intenciones de éste sean de signo contrario, de desper-

sonalizar la escritura. El arte argumentativo del ensayista, frenado por el afán de divorciarse de la sinceridad romántica que atribuye a predecesores y contemporáneos, desemboca necesariamente en una expresión irónica, en la que paulatinamente se va incubando la idea de la razón vital, cuya existencia en tanto filosofía vivida precede y configura a la razón vital como filosofía de la vida.

La nota personal que imprime el escritor en el proceso argumentativo oscila entre un súbito despliegue de sinceridad que se propone convencer al destinatario contra la otra sinceridad, la indeseada, y argumentos *ad hominem,* enfilados oblicuamente e irónicamente contra la psicología colectiva que inspira el raciocinio de los adversarios. Ortega propone una síntesis de los opuestos y una integración de las contradiccciones a base de un análisis de las que considera falsas dicotomías, ilusorias proyecciones del espíritu casticista. Contra Menéndez Pelayo escribe que no hay tales «nieblas germánicas», ni mucho menos tal «claridad latina», sino una cultura de «realidades profundas» y otra cultura de «realidades superficiales», dos dimensiones distintas de la «cultura europea integral». Entre las dos culturas no hay diferencia de claridad, sino de profundidad, por tanto es la profundidad germánica la que representa el modelo de claridad[1]. En «Sobre una apología de la inexactitud» (1908) quiso aclarar la confusa dicotomía: ...«Los hombres del Norte no tienen pues, representaciones más torpes y oscuras que los hombres del Sur (contra la opinión de Maeztu), sino representaciones de lo torpe y lo oscuro»[2].

La nueva dicotomía que establece Ortega se traduce en dos sensibilidades, dos formas de hacer arte que distingue en «Arte de este mundo y otro» (1911), con los rótulos «pathos trascendental o del Norte» y «pathos materialista o del Sur», caracterizado el primero por la fantasía y el segundo por el realismo. En el ensayo «El pathos del Sur» sugiere que el Sur todavía no es forma de cultura aunque quizás podría serlo, el Sur representa una mera analogía física con la antigua Hélade, y lo que queda de atractivo en el gesto mediterráneo es pura fisiología, todavía ahí porque «los griegos lo potenciaron inyectando en él una vitalidad superior, su cultura». Hay que reconocer por lo tanto que no existe una cultura española autóctona nacida del espíritu español y que es dudoso que haya existido.

Alemania se configura como el modelo a seguir porque es el único país que encierra hoy en sí la más elevada interpretación de lo humano, es decir de la cultura europea, y sólo gracias al alma alemana «tenemos alguna sospecha de lo que Grecia fue». El tono del joven publi-

[1] *Meditaciones del Quijote. Obras completas, op. cit.,* tomo I, pág. 341.
[2] *Obras completas,* tomo I, pág. 121.

cista alterna entre momentos de lúcida perspicacia y otros hiperbólicos, totalizantes y totalitarios como cuando pulveriza el concepto unamuniano del espíritu español: «Lo que Unamuno ha llamado el espíritu de España, en una revista inglesa es sencillamente pathos del Sur, movimientos reflejos, instintos de barbarie, fisiología vasca o castellana»[3].

El pensador todavía no ha penetrado en el mundo de la etnología, estudio que le llevará, mediatizado por *La decadencia de Occidente* (1918) de Spengler, a corregir en los años veinte el punto de vista eurocéntrico y germanófilo que domina sus primeros escritos. En los años que preceden a la Gran Guerra, motivado por necesidades dialécticas impuestas por la polémica regeneracionista y el deseo de abrirse camino en el mundo intelectual y político, parece elaborar una anti-razón vital, que es en realidad la forma contenciosa e irónica que la precede. En sus primeros años Ortega fustiga la espontaneidad, la sinceridad, irónicamente desde la razón, para dar paso a una ironización de la razón desde la espontaneidad, a completar el proceso dialéctico con una doble ironía que llamó razón vital. El proceso de ironización de la espontaneidad desde la razón surge en los primeros escritos en función de una razón del gusto, como valoración de criterios estéticos y formas artísticas. El enfrentamiento del temple de ánimo romántico y el clásico, la sinceridad y la contención, inspira página tras página del discurso raciovitalista desde sus primeros balbuceos a principios de siglo. El romanticismo siempre desató en Ortega un acerbo despliegue de ironías, el pathos romántico lo asoció con la desmesura, la sinceridad desgarbada, la exaltación, el extremismo, visión tópica de la que se valió para construir un hombre de paja hecho con retazos derivados en su mayor parte del romanticismo francés, ejemplificado por la desvergonzada sinceridad de Rousseau y la gesticulación retórica de Chateaubriand. Cuando se refiere al romanticismo alemán, escoge a propósito posiciones extremas como la de Friedrich Schlegel en *Lucinda* o la teosofía gnóstica de Franz von Baader. En todo caso en el vocabulario de Ortega, romántico y romanticismo representan extremos dialécticos que hay que superar, integrándolos con sus opuestos clásico y clasicismo.

En «Nuevas casas antiguas» (1926) escribe que la actitud estética que quiere sentir «como suyo un estilo pretérito» repugna a una auténtica sensibilidad, ya que al adoptar un estilo del pasado nuestra disposición sólo podrá ser irónica, porque «la adaptación es una paternidad irónica, deliberadamente metafórica». La supuesta libertad de juicio ante diversos y contrapuestos estilos que teóricamente se gozan a la vez, no deja de ser inauténtica, puesto que la imparcialidad descubre siempre una ironía. El filósofo insiste en el hecho de que no «se ha re-

[3] *Obras completas*, tomo I, págs. 490-493.

parado suficientemente en la extensión que la ironía tiene en nuestras vidas». Y esto es porque la ironía surge espontáneamente cuando hay una divergencia entre el yo teórico y el yo profundo o pre-teórico. El racionalismo lleva al extremo esta condición al suplantar el yo profundo con una abstracción que convierte en espontaneidad, en reacción primaria. Ironizar responde al hecho de que «en nuestro trato con las cosas, sea del orden que sea, no las referimos ni enganchamos al núcleo decisivo de nuestra persona».

Ese «yo» que se relaciona con la cosa, para juzgarla, amarla o reprobarla, no es el fondo definitivo o «sostén último» de nuestra personalidad, sino un yo más o menos ficticio que hemos destacado para que se «las entienda con el objeto»[4]. En *La deshumanización del arte* una perspectiva irónica postula un arte con un mínimo de intervención sentimental, arte que suscita un «irreal horizonte», que se burla de sí mismo y se niega a volver al pasado o a adoptar un tono trascendental». Ortega definió la ironía (en su primera época) en función del gusto, del juicio estético, de la brecha abierta entre un valorar pre-teórico arraigado en lo psíquico y una voluntad de abstracción. El juicio estético difiere de los juicios sintéticos *a priori*, en tanto brota del fondo existencial de la persona, de su mundo vital, de la encrucijada donde se encuentran la sensibilidad, la imaginación y el deseo, nutridos por los sentimientos de placer y de dolor. El juicio estético es una razón del gusto, que brota del fondo vital y animal de la personalidad. La doctrina de la deshumanización del arte es una versión irónica de la razón vital, anti-metafísica, anti-romántica y anti-trascendental de corte clasicista que mantiene a raya pero no excluye los impulsos vitales y afectivos.

La actitud del filósofo ante la idea de lo sublime revela este temple de ánimo irónico, alérgico al absoluto, sea el de la razón trascendental o el de la sensibilidad trascendental. Al contemplar el paisaje alpino, Ortega ironiza que ante esas enorme montañas no se puede evitar el pensamiento de que con «mucha menos materia se podría hacer algo más expresivo, más rítmico, más delicioso». Entre el alpe y la sierra, escribe que prefiere la estética de la sierra, escultura luminosa que «no anula la llanura», sino que la «subraya naciendo de ella, conviviendo con ella en perenne diálogo plástico». El alpe por otro lado se niega a formar paisaje, lo excluye con agrias maneras, quiere sólo ser él». El alpe «nos traga como a Jonás la ballena. En suma, que de puro querer ser grande, el alpe resulta propiamente invisible, al paso que la sierra, merced a su mesura, es una clarísima experiencia visual»[5].

Estas brillantes y perspicaces observaciones le dan pie al filósofo

[4] *El espectador. Obras completas*, tomo II, págs. 544-545.

[5] «Cuaderno de bitácora», *El espectador. Obras completas*, tomo II, pág. 597.

para otras tan agudas aunque no tan bien intencionadas sobre el alma romántica, a la que acusa de poseer «un escasísimo sentido de gracia plástica». El romanticismo sólo necesita ver de las cosas lo estrictamente necesario para disparar su emoción, para «entrar en frenesí y embriaguez, para ponerse de espaldas al exterior y beber su propio estupor». Ortega identifica ese estupor narcisista con el sentimiento de lo sublime:

> El romántico era un hombre que buscaba en la vida la embriaguez. Sólo se sentía a gusto cuando perdía la serenidad. Destilaba un lirismo parecido al aguardiente que le permitía ponerse fuera de sí. De aquí su afición a lo sublime. Lo de menos es que este vocablo signifique «lo que está en lo alto». Su verdadero sentido está en designar un superlativo extremo, lo que los gramáticos llaman un *excesivus*. Ahora comprendemos más de cerca su favor entre los románticos. Lo sublime es lo excesivo, lo que pasa toda medida, lo que nos arrolla, nos aniquila, nos aplasta. Es la copa más allá de las que un hombre puede beber sin perder la cordura[6].

La conciencia irónica se manifiesta como una conciencia laica aferrada al agnosticismo y espoleada por la *skepsis*. El sentimiento de lo sublime excluye la ironía, se ubica en un absoluto, en la brecha abierta entre la representación y el objeto que no concuerda con las ambiciones de la imaginación. Lo sublime no tiene acogida en el pensamiento de Ortega como lo tiene en el de Nietzsche, el de Unamuno y el de Heidegger. La conciencia irónica prefiere el paisaje de la sierra que percibe como una armonía visual y que excluye el absoluto del paisaje alpino sin condiciones límites, y el dolor que acecha en el sentimiento de lo sublime. Ortega gustó de la novela *Don Quijote* por su ironía, que entendió como parodia del sentimiento sublime de su protagonista al que percibió como personaje de una pieza proyectado sobre lo absoluto y carente de ironía.

En sus primeros escritos Ortega propuso contra la arbitraria subjetividad del arte romántico un ideal estético y moral modelado en el paradigma del arte clásico. En «Renan» (1909) define la humanidad como «línea inmensa entre el orangután y Dios» y concibe la auténtica creación como el esfuerzo por trascender la «secreta lepra de la subjetividad». En la imponente figura de Don Miguel de Unamuno se topa con la síntesis de la sinceridad romántica y la espontaneidad mediterránea, «el morabito máximo que entre las piedras reverberantes de Salamanca inicia a una tórrida juventud en el energumenismo». Intencionadamente esgrime una cita de San Ignacio de Loyola, personaje clave en el devocionario quijotesco de Don Miguel: «No hagáis nunca lo que

---

[6] «Cuaderno de bitácora», *op. cit.*, pág. 597.

yo hago: que en vuestros actos no decida nunca vuestra mula». El joven adepto del clasicismo y la ironía desenfunda un número de circo contra la sinceridad predicada por Unamuno, el antropoide emboscado tras el sincerismo romántico.

¿Qué fuera de nosotros sin los convencionalismos? ¿Qué es la cultura sin un convencionalismo? Lo sincero, lo espontáneo en el hombre es, sin duda, el gorila. Lo demás, lo que trasciende del gorila y le supera, es lo reflexivo, lo convencional, lo artificioso.

Machacando el tópico naturalista decimonónico de la bestia humana, ironiza contra el instinto y la espontaneidad, contra la irónica invitación unamuniana a la «africanización» de España, a la que opone la «clásica ironía». «Finjámonos europeos» escribe, «defensores de las ficciones bien fundadas a lo largo de la solidaridad histórica: la lógica, la ética y la *bonne compagnie*»[7].

La idea de la cultura como «negación de la naturaleza» es decir «ironía», inicia desde una perspectiva todavía racionalista un proceso que dará paso paulatinamente a la futura estrategia de la razón vital, reivindicación irónica del cuerpo frente a la razón, del salvaje frente a la cultura. Sin el despiadadamente difamado orangután de la polémica finisecular, la doctrina de la razón vital no tendría mucha gracia. El filósofo se afirmará en la inversión irónica de la ironía racionalista, ironizar sobre la cultura desde la vitalidad. El castigado y reprimido instinto irrumpirá en la primera deposición explícita de la doctrina de la razón vital, consecuencia inevitable de un proceso dialéctico que desemboca en un argumento retórico que hacia 1923 el orador le encasquetará arteramente al lector: la razón vital como la nueva síntesis de dos ironías, emblematizadas por dos figuras míticas, Sócrates y Don Juan. En *El tema de nuestro tiempo* define el racionalismo socrático como «un gigantexto ensayo de ironizar la vida espontánea» desde la perspectiva de la razón pura, de sustituir lo que somos espontáneamente, lo que «verdaderamente somos» por lo que no somos espontáneamente. El tema de nuestro tiempo consistirá en «someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo», en una «nueva ironía de signo inverso a la socrática»[8]. La nueva ironía se propuso corregir el intento de desalojar la vida espontánea y suplantarla con la reflexión, tema de la época de Sócrates, *ethos* que introdujo una dualidad en la existencia, ya que la vitalidad se resistió a ser anulada. Esta interpretación de la ironía socrática se nutre de la crítica

[7] *Obras completas*, tomo I, pág. 382.
[8] *Obras completas*, tomo III, pág. 178.

contra el racionalismo socrático elaborada por Nietzsche en *Los orígenes de la tragedia.* Quizás hoy día nos parezca ingenua esta receta irónica de Ortega pero en aquel entonces se ajustaba al temple de ánimo de la postguerra, casi representable como un buen número de circo expresionista.

La conciencia irónica repugna los extremos, retrocede ante el absoluto, se resiste a ubicarse en la autoconciencia o en la espontaneidad, en la trascendencia o en la inmanencia, en la ciencia o en la conciencia, en la fe o en la razón, en la realidad o en la fantasía, en la cultura mediterránea o en la germánica. Persigue la unidad en el pluralismo, y en el devenir un descanso secreto, rechaza el instinto pero se sirve de él para ironizar contra la razón, amparada en la sofística se refugia en la vida. La ironía como sistema es la fuga genial del pensamiento de todo absoluto, alérgica ante la sinceridad se metamorfosea en confesión involuntaria, en epigrama de sus propias contradicciones. El primer estadio de la conciencia irónica coincide con la germanofilia del joven pensador que parece enfriarse durante los dos últimos lustros de la primera época, dando paso a un desencanto y un pesimismo concordantes con la secreta misología que alienta la crisis de principios en que inicia su segunda navegación, crisis que acerba el temple irónico de su discurso. La germanofilia del pensador sufrirá una profunda transformación, la historia se ocupará de revelar que la bestia infrahumana agazapada tras las facciones mediterráneas reencarnará con reanudada furia en el «blondo y sentimental» germano. El filósofo descubrirá que en cuestión de ironías, la historia es la última *ratio* y se contemplará a sí mismo argumentando paradójica e irónicamente contra la cultura y el pensamiento que había ensalzado como paradigmas. La transformación de la germanofilia del pensador en germanofobia que despliega en truculentas ironías, es una clave para descifrar el itinerario de su pensamiento, sus estratagemas, recónditas reticencias y tapujos. Durante ese proceso el meditador se definirá en la práctica como un pensador meridional de afinidades electivas esencialmente áticas; su diletantismo y *joie de vivre* se conformarán a un modelo sofístico, pluralista y conservador.

Las grietas que se forman en el sistema de la razón vital, las dificultades que confrontaron al filósofo en su segunda navegación, se hacen patentes en la intensificación de la actitud irónica hacia la misma filosofía y el papel del filósofo. Esta propensión llegó hasta el extremo de que el pensador se presente *in propia persona* ante el público, como personaje equívoco, autorretrato que combina irónicamente una *oratio recta* y una *oratio oblicua.* En las conferencias sobre la razón histórica dictadas en el exilio de Lisboa en 1944, el ironista justifica su peculiar estilo filosófico, aludiendo a la larga y varia historia de los géneros fi-

losóficos, el diálogo platónico, la meditación autobiográfica cartesiana, la epístola leibniziana, etc.

En una de esas conferencias de 1944, pregunta en directo ante su público de Lisboa: «¿Cómo no voy a parecer —aun contadas mis limitaciones— un ente lo más cuestionable y equívoco del mundo?»

Encarnación viva de la ironía, el orador dispara a quemarropa:

> *Yo no creo más que en el equívoco,* porque la realidad misma es ella equívoca, y toda simplificación y todo lo que pretenda ser inequívoco es adulteración o falsificación de la realidad, o lugar común, aspaviento, postura, frase.

En defensa de su íntima y equívoca vocación se declara resuelto a no dejarse encasillar:

> Y como yo estimo sólo aquel hombre o mujer respecto al cual no sé fácilmente a qué atenerme, así deseo que los demás no sepan a qué atenerse respecto a *mí* y duden de si soy sólo un filósofo o si soy sólo un poeta o si por acaso no soy ni siquiera ninguna de ambas cosas sino más bien un ornitorrinco, tema muy a propósito[9].

Desde Montaigne el ensayo como género ha combinado la autobiografía intelectual con la exposición teórica. El género ensayístico se presta a la tematización de cuestiones científicas y filosóficas sustentándose del entimema o silogismo hipotético y excluyendo una deducción cerrada y autosuficiente. La forma del ensayo admite un arte retórico que Ortega reivindicó como medio apto para la expresión filosófica, después de la larga sequía de la época positivista rota sólo por el alucinante estilo de Nietzsche. La elasticidad del género permite una doble representación, la conceptual que alude a un ámbito de realidades objetivas y la personal que llama la atención hacia el escritor. Ambas representaciones se combinan en el esfuerzo por parte del escritor de justificar su papel como intelectual, ímpetu en el que coexisten la representación de la realidad, como razón vital, y una autorepresentación de la voluntad de poder del escritor, de su voluntad de estilo. Como consecuencia de este proceso surge un autorretrato del escritor que se va haciendo y deshaciendo continuamente y que forma parte intrínseca de la dialéctica del discurso.

En la conferencia de Lisboa citada arriba, el orador pretende desnudarse espiritualmente ante el público con el objeto de rescatar la imagen reificada de sí mismo y de su pensamiento, que percibe aprisionado en las mallas del lugar común, objetivado en la opinión de la «gen-

[9] *Sobre la razón histórica* (1944). *Obras completas,* Madrid, 1983, tomo XII, pág. 276.

te». De ahí la necesidad de sacudirse esa imagen estratificada y de reconstruir otra vez su autorretrato. El orador que ha venido jugando con el equívoco y la ambigüedad, ironizando sobre si es verdaderamente sabio o sólo lo es en apariencia, de si es filósofo o sólo poeta o quizás ornitorrinco, salta abruptamente de una *oratio oblicua* a una *oratio recta,* desplegando ante el sorprendido público una refinada humildad, estrategia que transforma la precedente mixtificación en mitificación. El que poco antes se había presentado como ortinorrinco, se define súbitamente en función de su «modesto» papel de intelectual de un pueblo «menor» y el que se había manifestado intencionadamente como sofista, se revela como un buen trabajador del gremio:

> ... e individualmente no soy gran cosa, mas si soy, aunque modesto, un buen oficial de mi oficio y en concepto de tal y sin pretensión exorbitante alguna que se refiera a mi persona, digo a los intelectuales del mundo desde este rincón lusitano y desde ésta mi escasa significancia, y se lo digo como colegas de un gremio cuya artesanía no admite vaguedades ni escapes, que los intelectuales serios y taciturnos de los pueblos menores latinos observamos con vergüenza y dolor la superficialidad, la insuficiencia teórica, la falta total de agudeza y de profundidad con que los grandes intelectuales de los grandes pueblos tratan desde hace años en sus libros y revistas los problemas del mundo[10].

En el mismo período retórico el orador se presenta ante el asombrado público ya como filósofo o poeta, o quizás ninguno de los dos, pero siempre como ser equívoco que es buen oficial de su oficio, aunque modesto oficial, oficio cuya artesanía no admite vaguedades y escapes. La conciencia irónica adopta una falsa virtud, la modestia de un pensador de un pueblo menor que en realidad resalta ante la falta de agudeza de los grandes intelectuales de los grandes pueblos. Entre el equívoco y la sinceridad, la conciencia irónica enmascarada en la modestia se desliza hacia la bravuconería, forma de la fanfarronería, que Aristóteles vio como el polo opuesto de la ironía, ambos extremos secretamente anudados entre el justo medio y la magnanimidad franca y directa que se expresa sin rodeos y corresponde a la verdad. La conciencia irónica participa dialécticamente en los tres términos, se inhibe ante la sinceridad, la forma moderna de la magnanimidad, pero se desliza hacia ella encallando a veces en la fanfarronería. La sinceridad se incuba en su represión, la disimulación, tono menor de la ironía que estalla en la forma de la fanfarronería. Y es que la ironía, síntesis precaria de los extremos, tiende a trasmutarse en lo que abomina.

La conciencia irónica irremediablemente dialéctica integra los extremos reprimiéndolos; ambivalente entre la precisión del concepto y

[10] *Sobre la razón histórica* (1944), *op. cit.,* pág. 293.

el deleite en la libertad de la imagen, termina sobrecogida por los extremos que repugna. Conscientemente lúdica y maliciosamente lúcida, se metamorfosea en una alegoría de la intimidad, y termina despeñándose en el abismo de la conciencia. Enmascarada en la mesura, racional pudor y aparente virtud encuentra el justo medio en el disimulo, restricción mental y cifra de la desesperación. Presta a deslizarse por la sinceridad que anatematiza, descubre en la soledad que el destinatario del discurso, el otro, le devuelve la imagen ciega de su propia mirada, angustia reprimida, desesperación que acecha sorda en el espejo interior. Actor y público a la vez, la conciencia irónica ansía el reconocimiento en el interlocutor, fugarse en el otro del círculo vicioso de la reflexión, ampliar el teatro íntimo al drama interior de los demás, trascender el *solus ipse* en la comunicación. La conciencia irónica de nuestra modernidad arrastra en su íntimo encadenamiento de contradicciones a la ironía romántica de la que nace y la refutación de esa misma ironía, girando siempre sobre el gozne del «yo», repudiándolo y desplegándolo alternativamente. La ironía al pretender una distancia sentimental ante el «yo» de la autoconciencia y contra el objeto representado por ésta, queda atrapada en una reflexión represora de los afectos y ansiosa de lograr una pasión pura, destilada, irónica. Sin embargo los afectos siguen asediándola, ocultos y paradójicos motores de su quehacer. Entonces la ironía se complace secretamente en su superioridad, sitiada por los afectos, los resiste, persistiendo en su voluntad de dominio, se consuela sabiendo que éstos saldrán un buen día a flor de tierra, depurados, refinados, ironizados, transformados en la pasión de la razón.

La conciencia irónica se propone ser razonable y apasionada, reprimir al salvaje, atesorándolo para restregárselo en el momento oportuno al racionalista de fuera y al de dentro. Involuntariamente azuzada por el silencio que ha cultivado deliberadamente, recae en una estrategia retórica que termina explayando la metafísica que ha venido negando. La conciencia irónica opta por entregar al silencio su proclividad a la profecía, vengativa cautela que se muerde la lengua al no ver reconocidos sus dones proféticos. Antes confesor que mártir, el ironista al borde del grito termina insinuándolo, recordando al lector que lo dicho años antes es la voz que todavía clama en el desierto. Al ironista le escuece la sospecha de que el destinatario de su discurso, la inmensa minoría de los «mejores» puede que sea sólo espejismo, que los «happy few», última esperanza del deseo de comunicación sean aún menos que esos pocos y que lo de a buen entendedor pocas razones es refrán difunto en la era de la sociedad de masas.

El ironista, atrapado en una pose aristocrática calculada hacia el amplio público que quiere dominar no se ve frustrado en su magna labor pedagógica, sino en su afán de que sea reconocida su originalidad filo-

sófica, reconocimiento en conflicto con la popularidad que persigue y el aplauso inmediato que consigue. En los momentos más negros termina pensando que él sólo se podrá entender a sí mismo pero incapaz de guardarse la boca, le estallan las ironías y es cuando éstas degeneran en la fanfarronería. La conciencia irónica se sonroja ante todas las indecencias del espíritu, el sentimentalismo, la egolatría romántica, ante la cruzada de los caballeros del espíritu, ante la angustia convertida en sistema, ante la carencia de ironía. No sin desesperación y siempre con ironía se aferra a una sana razón, a la razón vital, a una razón irónica. Conciencia secularizada, la conciencia irónica de nuestra modernidad fustiga a la razón abstracta para preservar la vida, sucedáneo de la fe; escéptica hace de la duda el nido para la libertad, lugar que sustenta el *logos* irónico de la nueva filosofía; fideista, resucita lo maravilloso en lo inmediato y familiar, laica sigue fatalmente encerrada en el círculo de la razón.

La razón vital es inevitablemente irónica al constituirse como una forma de fideísmo laico que presupone el principio de razón suficiente, que nada hay sin razón (*nihil est sine ratione*), que todo ente tiene su razón (*omne ens habet rationem*) y lo invierte al postular el principio al revés, que no hay razón sin el ente, sin la vida. El principio vida se convierte en razón vital suficiente, razón viviente, razón de vida y vida de la razón, argumento digno de una aventura del Barón de la Castaña. Dialéctica y escéptica a la vez la conciencia irónica afirma el mundo invertido (*die vekehrte Welt*) de la filosofía trascendental, pero al mismo tiempo niega esa inversión en tanto implica una identificación del ser y el pensar en el sentido cartesiano o hegeliano. Integra la inversión del mundo aparente en el movimiento del pensar pero la rechaza como principio o como la resolución del proceso dialéctico en el sentido hegeliano, la identidad yo = yo de la autoconciencia. La conciencia irónica se complace en satirizar el mundo al revés del idealismo desde la evidencia inmediata de la vivencia, afirmando la «vida» como principio antecedente a la razón, a su transformación en leyes normativas del pensamiento.

Contra la inversión hegeliana del mundo existente, la conciencia irónica afirma la existencia del mundo originalmente invertido. Sin embargo la crítica de la razón vital ampliada en la segunda navegación a una crítica de la razón histórica conjuga los paradigmas dialécticos de Hegel no sin frenar la idea de un espíritu absoluto y localizar la identidad vida-razón fuera de la autoconciencia en el «yo soy yo y mi circunstancia» que suplanta al yo igual al yo de la autoconciencia idealista. La inversión irónica del mundo invertido del idealismo adopta una forma de exposición que reitera la cautela hegeliana de no pensar del todo el concepto dejándolo poroso al dinamismo del proceso dialéctico, a su

futura e inmediata transformación. El juego entre el silogismo hipotético o entimema y una deducción estricta impulsan el ritmo interno del discurso raciovitalista e hilvanan el vaivén de metáforas, paradojas y conceptos puestos al servicio de un proceso dialéctico que avanza irónicamente hacia el rigor del concepto. Esta dialéctica irónica que deja poroso al concepto anticipando su transformación ha confundido a un número de exégetas, atentos sólo al rigor del concepto.

El ritmo del discurso raciovitalista despliega con rara genialidad un temple de ánimo, la filosofía vivida de un pensamiento que pone el énfasis en el proceso dialéctico más que en el resultado. La ironía plasma el impulso fundamental del temple de ánimo de la razón vital que encuentra su cauce expresivo en la producción metafórica, en el *elan vital* de la intraconciencia. Conciencia escéptica la conciencia irónica se ve a sí misma condenada a forcejear en la camisa de fuerza que se ha impuesto a sí misma, en la razón. Ese forcejeo es la dialéctica, el esfuerzo por escapar de la inmensa prisión de la autoconciencia, de romper el círculo incesante de la reflexión. De ahí su ansiedad ante los extremos, su fobia ante los absolutos, su alergia ante los inefables, su urgente necesidad de un lugar excéntrico a la autoconciencia, la vida, primer e indubitable principio y fundamento de un nuevo humanismo que condensa la fórmula «yo soy yo y mi circunstancia».

La conciencia irónica se autoafirma en la duda, paradójica resolución del secreto apetito de certidumbre que la carcome. La continua procreación de contradicciones se hace carne viva, tiempo vivido, veneno íntimo que secreta la camisa de Neso de la dialéctica en letal roce con el cuerpo del espíritu del ironista, corrosivo que altera la faz humanista que ha venido presentando cara al público. A este proceso asiste la propia conciencia desvelada por el asombro ante su precipitado despeñamiento hacia la nada. Veneno y tríaca de sí misma, la conciencia irónica transforma la desesperación en su propia y universal panacea.

Capítulo 6
IRONIA Y FILOSOFIA

La crisis de principios que empieza a hacerse notar aunque sólo tímidamente a finales de la década de los veinte en el discurso filosófico de la razón vital adopta un tono todavía optimista en la primera formulación pública de la nueva iniciativa filosófica planteada por el pensador en 1929 ante un abigarrado público en el teatro Infanta Beatriz de Madrid. En la primera lección del ciclo de conferencias titulado *¿Qué es filosofía?* el orador advierte que el curso no va a consistir en una introducción a la filosofía sino en una novedad, algo no emprendido antes o por lo menos que no se había hecho con la resolución que promete a sus oyentes, a saber «tomar la actividad filosófica, el filosofar mismo sometiéndolo radicalmente a un análisis» [1].

Estas lecciones de 1929 galvanizadas por *Ser y tiempo* de Heidegger corresponden todavía por su carácter programático de manifiesto filosófico a la estrategia editorial y académica de la primera época. Las dramáticas conferencias de 1929 rebosantes de excesiva confianza y desbordante jovialidad, ponen de manifiesto un dominio taumatúrgico de la fiera problemática que el orador, maestro domador rinde a los pies del boquiabierto auditorio. Con la lectura de *Ser y tiempo* transparente en la comisura de los labios el orador redundante y ufano infla la botarga ante su asombrado, heterogéneo y no heideggeriano público:

Se invita, pues, a ustedes para que pierdan el respeto al concepto más ve-

[1] *¿Qué es filosofía? Obras completas,* Madrid, 1983, tomo VII, págs. 279-280.

nerable, persistente y ahincado que hay en la tradición de nuestra mente; el concepto de ser. Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristótles, de Leibniz, de Kat y claro está, de Descartes. No entenderá pues, lo que voy a decir quien sigua terca y ciegamente aferrado a un sentido de la palabra «ser» que es justamente el que se intenta reformar[2].

El optimista jaque mate al idealismo anunciado en el teatro Infanta Beatriz, quedará congelado como un gesto vacío al acentuarse el enfrentamiento con Heidegger al otro lado del tablero que pondrá en jaque la originalidad del filósofo. Oportunamente hará constar que el problema del ser es una cuestión histórica, a saber, que el ser, invención humana es relativo al hombre y que por lo tanto la idea del ser se ha constituido como una interpretación más de la realidad. En el inacabado y póstumo *Comentario al «Banquete» de Platón,* Ortega, consumado dialéctico, aloja en un limbo la idea heideggeriana de que el hombre es pregunta por el Ser, al afirmar la esencial historicidad de ese concepto y negar su pretensión a poseer una validez universal.

Nos tropezamos con que en vez de reconocer que la pregunta por el ente es un hecho histórico que aconteció primero en una cierta fecha, que ha perdurado dos milenios y medio pero que dejará de acontecer un buen día —¡tal vez ya deja de acontecer!—, no falta quien juzga que es algo ultrahistórico, constitutivo e inseparable del Hombre, y se arroja a la tesis exorbitante de que el Hombre *es* pregunta por el ser[3].

Ortega rechaza implícitamente la validez de la pregunta que Heidegger considera constitutiva de la disposición metafísica: ¿por qué hay ente y no más bien nada? La conciencia irónica se nutre de una duda tras la que se embosca la angustia desveladora de la potencia del ente. La conciencia irónica se manifiesta ontológicamente como ironía hacia las cosas en tanto éstas se configuran ante la reflexión filosófica en función de una invención o ficción útil que las apresa con el término ente. Abismáticamente escéptica, la conciencia irónica rechaza el axioma que dice *ex nihilo nihil fit,* la posibilidad del no-ser, de la nada. Mas bien antropomorfiza la convicción cristiana que afirma como contrapartida *ex nihilo fit ens creatum,* es decir, el ser es algo impuesto por la representación humana, inventora de los términos ser y ente con el propósito de orientarse en el laberinto de lo real. El filósofo afirmó tajantemente «cosa no es nombre de ninguna realidad, sino sólo de una idea nuestra con la cual se ha querido durante milenios representar la

[2] *¿Qué es filosofía?, op. cit.,* pág. 394.
[3] *Obras completas,* Madrid, 1962, tomo IX, pág. 769.

realidad»[4]. La conciencia irónica se sostiene en el juego dialéctico entre la cosa o mundo, y la interpretación humana de esa realidad.

El caminar de Ortega por el laberinto de la ontología le arrastró eventualmente a una serie de contradicciones (por ejemplo la confluencia de un análisis fenomenológico de las estructuras esenciales de la vida humana fundamentadas en un primer principio indubitable de raigambre cartesiana) que resolvió en última instancia con saña positivista y que exasperaron su proclividad a la ironía. El atormentado y tortuoso camino de Ortega en la filosofía durante su segunda época le hizo desembocar en un historicismo dialéctico fundamentado en una visión de la vida histórica como resultado de un proceso de antropogénesis. Este camino, carcomido en su intimidad por una obsesionada preocupación sobre su papel y rango en la historia del pensamiento desencadenó latencias del pensamiento de la primera época que tomaron cuerpo doctrinal mediatizadas por un escabroso roce dialéctico con el pensamiento de Heidegger.

Mas antes de esbozar la formación de conceptos fundamentales de la razón vital e histórica de la segunda época, conviene llamar la atención sobre la secreta dialéctica y reprimida misología que fluye en el discurso orteguiano desde sus comienzos, movimiento revelador de la metamorfosis primero paulatina y después vertiginosa de una inicial y entusiasta germanofilia en una agria y acerba germanofobia que concluyó en un equívoco arreglo de cuentas con el pensamiento germánico, el del idealismo trascendental y el de la ontología fenomenológica y trascendental del primer Heidegger. Esta crónica a veces escandalosa, y no siempre edificante aunque las más de las veces divertida, gracias al ingenio de Ortega y su propensión a la sátira y a la ironía, representa la epidermis de un drama filosófico y personal que pocos han podido discernir, ocupados los más en distinciones escolásticas de la terminología raciovitalista, en superfluas e innocuas influencias sobre la gestación de la razón vital o en la glorificación o degradación del filósofo y de su filosofía. En 1934 Ortega visitó Alemania después de casi un cuarto de siglo, viaje que coincidió con la indudable influencia de su pensamiento sobre poderosos sectores del mundo intelectual germánico. En «Un rasgo de vida alemana», Ortega anotó algunas de las reflexiones provocadas por el contacto *in situ* con el país donde se inició en su vocación filosófica:

> Hacia 1900 veíamos sólo la magnitud y eficacia de los resultados obtenidos por la organización. Pero no nos parábamos a analizar en qué consistía ésta últimamente, cuáles eran sus supuestos y sus implicaciones decisivas. Y esto es

[4] *«Comentario al "Banquete" de Platón, op. cit.*, pág. 769.

precisamente lo que en mi retorno a Alemania me ha salido al paso constantemente apenas pasé la frontera. En veintitrés años la «organización» no ha cesado allí de progresar, pero a la vez, ciertos resultados de ella, ni previstos ni deseados, pero que sus implicaciones inexorablemente acarrean, también han progresado. Sea dicho sin otros ambages: cuando un pueblo se propone principalmente la organización de su vida colectiva, lo logra a costa de desinvidualizar a los hombre que lo integran[5].

El filósofo observa que en Alemania la vida individual ha sido reducida a un mínimo en contraste con España, país donde la cultura sigue acentuando lo individual y humano. Se pregunta si el caso Alemania sea sólo la vanguardia de un destino común a la humanidad, la colectivización del hombre. Algo distante del optimismo que todavía alienta en *La rebelión de las masas* (1930), de reciente éxito editorial, el viajero intuye la posibilidad de un destino trágico para la humanidad que le impulsa a ponderar «el más formidable problema del presente», a saber «si lo colectivo es humano o en qué medida lo sea»[6]. Este pensamiento inspira las reflexiones iniciadas ese mismo año de 1934, origen de un ambicioso proyecto sociológico que concluirá inacabado con la publicación póstuma de *El hombre y la gente* (1957).

En 1934 está ya lejos de los juveniles entusiasmos por la cultura germánica y de su despiadada y arbitraria crítica de la cultura mediterránea, consecuencia de la unilateral exaltación de Alemania como modelo cultural. En 1911, había citado con aplauso en «El pathos del Sur» una opinión de Thomas Mann sobre el hombre italiano, típico representante de «un meridionalismo no transustanciado»:

> No puedo aguantar —dice— a esos hombres terriblemente vivaces, con su negra mirada animal. Esos pueblos latinos no tienen conciencia de los ojos[7].

Casi un cuarto de siglo después, los anatemas que había lanzado contra la cultura mediterránea durante sus primeros diez años de publicista palidecen ante la reflexión disparada por el viaje a Alemania de 1934. Los «bonzos» y «hotentotes» de la escasa intelectualidad española finisecular, escarnecidos por el joven polemista, se tornarán personajes inofensivos de zarzuela, en contraste con los valkirios del concepto, figuras wagnerianas de un recitativo prometedor de cultura por me-

---

[5] «Un rasgo de la vida alemana». *Obras completas,* Madrid, 1947, tomo V, pág. 191.

[6] «Un rasgo de la vida alemana», *op. cit.,* pág. 196.

[7] *Obras completas,* tomo I, pág. 491.

En el mismo ensayo escribe «un alemán se halla más cerca de Grecia que cualquiera de nosotros con nuestro brillante *pathos* meridional. El alma alemana encierra hoy en sí la más elevada interpretación de lo humano, es decir, de la cultura europea, cuya clásica aparición hallamos en Atenas» (pág. 492).

dio de la purificación de la sangre por la sangre. Surge la sospecha de que existe otra barbarie infinitamente más amenazante y peligrosa que la de los provincianos de la cultura, la barbarie de la Cultura que había ensalzado como paradigma en 1911, la barbarie de la razón. El «blondo y sentimental» germano idealizado en 1914 y contrastado con el instintivo y violento hombre del Sur cede su lugar nostálgico en el espíritu del pensador al hombre deshumanizado de la era de la organización. El machacado y ridiculizado orangután queda ahora relegado a número de circo, sustituido por una figura tenebrosa, el *golem* de la tecnología, el autómata de la razón.

El conflicto vida-razón de la primera época, fácilmente glosado por la fórmula raciovitalista, se quiebra en nuevas e insospechadas paradojas, que transforman las antiguas atenuaciones en mordaces y tremebundas ironías. La experiencia alemana de 1934 obligará al filósofo a revisar su visión original de aquel país y a explicarse dialécticamente por qué el hombre, al embalarse en un entusiasmo nuevo ve de él sólo la faz prestigiosa, ignorando sus «límites e inconvenientes».

> Para descubrirlos es inexcusable que se embarque a fondo en aquella experiencia vital, que la desarrolle y ejecute hasta agotarla. Entonces, sólo entonces sale a la otra banda de aquel entusiasmo, ideal o forma de vida, y volviendo la cara, ve su espalda, su finitud, su insuficiencia. No hay posibilidad de ahorrar a la humanidad todo este trabajo. Él es sustancialmente la historia universal, gigantesca peregrinación del hombre a través de formas de vivir, y que inventa, ensaya y agota. Cada experiencia vital es ineludible. Si no se hace hasta su raíz queda indigesta y no permite que quedemos francos y alertas para la nueva. Porque la nueva consiste siempre en evitar los límites y defectos de todas las anteriores, especialmente de la recién hecha. Esta dialéctica de experiencias forma la cadena de la trayectoria humana, en que —como Hegel decía barrocamente— cada eslabón está borracho y tiene que apoyarse en el que le precede y en el que le sigue, borracho de entusiasmo primero, luego de pena[8].

La alusión al famoso párrafo de la *Fenomenología del espíritu* coincide con un renovado interés del pensador por la dialéctica de Hegel podada sin embargo de sus pretensiones lógicas (ontológicas) y de la teleología interna que la impulsa hacia la autodesvelación del espíritu absoluto. Con mirada de Jano retrospectiva y futurista a la vez, la conciencia irónica se remansa paradójicamente en el mismo movimiento del proceso, desconociendo que en su perenne reafirmación de la indomable ebriedad de cada eslabón de la cadena, busca amparo del terror ante el absoluto que secretamente la acosa.

Ya en su época de entusiasmo germanófilo había dejado transpa-

[8] «Un rasgo de la vida alemana», *op. cit.*, pág. 190.

rentar cierta repugnancia ante algunos rasgos del temperamento germánico. En «El pathos del Sur» caracterizó al escritor G. Hauptman, como «hombre de una pieza», como «suelen ser sus compatriotas», ejemplo de una vertiente antipática del «pathos del Norte», la falta de ironía. En las observaciones de 1934 se referirá al hecho de que el defecto, vicio o inclinación morbosa de un pueblo le suele ser encomiada como su virtud característica. En el caso de Alemania se le llama «entereza», «lealtad radical», *Gründlichkeit*.

El rigor, no es sino lo que ya los romanos vieron en los germanos: el *furor teutonicus*. El furor es falta de inhibición, de última mesura, es ceguera para la multilateralidad de la vida. La verdadera «entereza», la Gründlichkeit, no consiste en entregarse sólo a una cosa, sino en ser todas las que resulten precisas.

Gründlichkeit como furor despojado de toda inhibición, sordo ante la multilateralidad de la vida es precisamente la falta de ironía. En el «Prólogo para alemanes», también de 1934, al ironizar arteramente contra la *Gründlichkeit* de típico pensador germánico, su dedicación unilateral a la filosofía, se presenta a sí mismo ante el público alemán como una criatura versátil y contradictoria, «profesor de la Universidad, periodista, literato, político, contertulio de café, torero y no sé cuantas cosas más». Esta ironía va dirigida al público de un país donde el trabajo está más diferenciado. En ese año, el modelo filosófico que propone el filósofo de la razón vital contra el *furor teutonicus* de la metafísica germánica es Wilhem Dilthey, filósofo de raigambre esencialmente hegeliana, que supo combinar un versátil y lúcido positivismo con un pensamiento histórico, lo que ante la mirada retrospectiva de Ortega significó un radical avance hacia la razón histórica y vital. Para Ortega, Dilthey, lejos del alucinante mundo invertido de la conciencia autista de la filosofía trascendental representó un ideal filosófico de disciplina, veracidad, método y genialidad. Con intención, Ortega opone un aforismo de Dilthey contra la *Gründlichkeit*, el *furor teutonicus* de la tradición germánica: «das Leben ist eben mehrseitig», la vida precisamente es multilateral»[9].

En 1934 Ortega, incapaz de disimular su repugnancia, desenvaina sin inhibición su cortante ironía contra el estilo hermético, el temple de ánimo solipsista y el autismo conceptual de los grandes pensadores germánicos. En un escrito redactado poco antes de los sucesos de Munich de 1934, Ortega entra a degüello en el reducto del idealismo filosófico. Sin escatimarle genialidad a los grandes pensadores idealistas los acusa de deslealtad ante el fundamental deber de todo pensador, el

[9] «Un rasgo de la vida alemana», *op. cit.*, pág. 191.

amor a la verdad. Tajantemente anatematiza la imperdonable prevaricación del idealismo trascendental. «Nunca se ha visto», escribe, «actuar tan clara y densamente en filosofía, la falta de veracidad». Aquellos hombres, haciendo de los conceptos «arbitrariamente lo que les venía en gana», partían «decididos a conquistar el reino de un sistema fuera como fuera».

> Cualquiera cosa era mágicamente trasmutada por ellos en cualquier cosa. Tal idea, como la nube que Hamlet, con el eléctrico pararrayos de su dedo, mostraba a Polonio, puede ser lo mismo un dromedario que una comadreja. Junto al mayor genio filosófico se da en estos hombres sin intermisión, el prestidigitador. Hegel es a un tiempo, Aristóteles y Houdin. Con su genio, sobornaban a la realidad para que aceptase el yugo de su doctrina. El idealismo transcendental es a la postre, la acción directa en filosofía[10].

De esa escandalosa falta de veracidad exime irónicamente a Schopenhauer, al que califica de «gigante hecho de arrugas con ácido en las venas», que se contentó con luchar contra los otros tres gigantes y arrojarles «cordilleras de insultos». El ironista aprovecha estratégicamente las acusaciones desencadenadas por el autor de *El mundo como voluntad y representación* contra Schelling, Fichte y Hegel, a los que había recriminado de haber olvidado el hecho de que «con la filosofía pueda haber seriedad tan justa y tan amarga». Ortega empuja las palabras de Schopenhauer hacia significados afines con la nueva moda de la filosofía de la existencia, al efecto de que la filosofía debe buscar «una clave para nuestra existencia tan enigmática como incierta». El refutador del sentimiento trágico de la vida recurre a una estratagema que pone en entredicho su buena fe al citar sofísticamente un texto de *Parerga y Paralipomena* en el que su autor hace votos para que a los tales filósofos «se les pueda imbuir de un concepto de la verdadera y fructífera seriedad, con que el problema de la existencia apresa al pensador y estremece sus fibras más íntimas»[11]. En el momento en que Ortega cita estas palabras triunfa la filosofía existencial competidora de la filosofía de la razón vital y a la que Ortega rechaza en ese prólogo oblicuamente vía una refutación del rango filosófico del pensamiento de Kierkegaard sucedáneo de Heidegger y Unamuno, cuyos nombres omite. Nietzsche queda también eliminado como pensador que hay que tomar en serio dejando así vía libre a las palabras polémicas de Schopenhauer. Ortega soslaya la crítica del idealismo elaborada por toda una serie de pensadores desde Marx y Feuerbach hasta Heidegger pasando por Nietzsche y Unamuno, para hacer sitio a las virulentas palabras de Schopenhauer,

[10] «Prólogo para alemanes», en *El tema de nuestro tiempo,* Madrid, 1981, pág. 43.
[11] «Prólogo para alemanes», *op. cit.,* pág. 44.

cuya filosofía tremendista, tergiversación del pensamiento de Kant y crítica frívola del idealismo, había influido con inusitada fuerza en las generaciones activas durante la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX. El pensamiento de Schopenhauer, fácil y literario, promovió una versión existencial del idealismo mediatizada a la vez por Nietzsche a todos los niveles de la actividad filosófica y artística, ya que su influencia se extendió desde la filosofía académica hasta el gran público. Ortega se vale pues del tópico más machacado y resabido para impugnar el idealismo desde una perspectiva próxima a la filosofía de la existencia.

Contra la filosofía de Kant ante la cual ya había desplegado una insólita ceguera esgrime sofismas que impugnan la claridad de la exposición del discurso filosófico kantiano. Kant, afirma, «al hacer su formidable descubrimiento se convirtió en un pésimo escritor». El estilo de la época crítica del autor de la *Crítica de la razón pura,* escribe, está determinado por razones biológicas que explican la «arteriosclerosis de la elocución, la falta de plasticidad en las denominaciones técnicas». El ironista justifica su argumento con la siguiente premisa, que la función de escribir, no la de pensar, «es un carácter sexual secundario y está en buena parte sometido a la evolución de la sexualidad del individuo» [12].

Ya en vida de Kant hubo reacciones negativas ante el estilo de la época crítica; Hegel se encargó de diseminar en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* la noción de un Kant genial pero impedido por un punto de vista tosco, viciado por un método empírico y plagado de una «bárbara terminología». Ortega añade a esta opinión una ingeniosa interpretación, truco digno de un Voltaire o un Luciano de Samosata, al insinuar la impotencia sexual como causa del estilo de la época crítica. Con este juicio Ortega llama la atención inevitablemente al estilo de la razón vital a la que propone como sustituta de la razón pura. Al diferenciar forma y contenido, estilo y pensamiento, insinúa que se escribe con los tésticulos y se piensa con la testa y que obviamente la unión feliz de ambos órganos, la integración del instinto y la reflexión conforman con el ideal de una razón vital.

En el caso de Kant, cualquier conocimiento mediano de las Críticas inmunizará al lector normal contra los argumentos de Ortega y le hará discernir entre los estilos de la razón pura y la razón vital, radicalmente opuestos ya que en la primera faltan todas las metáforas que sobran a la segunda. Las bajas temperaturas que congelan al lector de la *Crítica de la razón pura* contrastan abruptamente con el calorcillo que exuda el discurso raciovitalista; mas esta diferencia no significa una falta de fervor en el pensamiento de Kant, sino la presencia de una pa-

[12] «Prólogo para alemanes», *op. cit.*, págs. 36-37.

sión por el pensar que desborda la pasión por la elocución. El autor de «Esquema de Salomé», «Conversación en el golf o la idea del Dharma», afirmó lo siguiente al discutir el estilo de Kant, «¡quién sabe si en alguna porción o medida, el escritor escribe como el pavo real hace la rueda con su cola o el ciervo en otoño brama»![13]. Si se ponen en duda estas posibilidades se podría añadir alguna otra como por ejemplo la de la especie de pingüinos que en la época de celo emiten un ruido extrañamente parecido a un rebuzno.

Al arrancarle la máscara a la conciencia irónica, ésta se manifiesta como misología secreta, odio a la razón enmascarado en una supuesta defensa de la auténtica razón, tópico que reitera el ensayista al poner continuamente en guardia al lector contra el irracionalismo de otras filosofías. El ironista que había escrito de joven en «Hombre e ideas» (1908) que entre las tres o cuatro cosas «inconmoviblemente ciertas» que poseen los hombres está aquella «afirmación hegeliana que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema», se retraerá con el tiempo a la posición contra la que había ironizado, la sensualidad mediterránea y desde ésta opondrá a la arteriosclerosis de la elocución kantiana, la rueda del pavo real, el bramido del ciervo y la verdad de Perogrullo, metáforas que ironizan la razón desde el instinto y el sentido común. Los extremos del lenguaje filosófico de la tradición germánica le llegaron a irritar hasta el punto de no poder reprimir su disgusto, al que dio salida por medio del sarcasmo, la sátira y la ironía. El intrincado tapiz terminológico y etimológico de obras como la *Fenomenología del espíritu* y *Ser y tiempo*, en las que sus autores oprimen las palabras hasta límites insoportables para la conciencia natural hacen salir de quicio al sentido común, cuya única defensa es la negación terminante de ese lenguaje. Ortega revelará con el paso del tiempo una profunda alergia ante el lenguaje filosófico de los grandes pensadores alemanes y contra ellos llegará a afirmar que la «metáfora es el auténtico nombre de las cosas, y no el término técnico de la terminología», que llama «palabra cadáver»[14]. Ortega asoció el extremismo conceptual del pensamiento alemán con una egolatría y un misticismo que intensificaban el carácter autárquico de un modo de pensar predispuesto a deslizarse hacia lo inefable y lo abismático. Esta actitud se revela en el afán que sostuvo contra conceptos fundamentales del pensamiento de Heidegger, que se propuso desmontar con ayuda de argumentos que terminaron por desembocar en ingeniosas agudezas accesibles al sentido común pero al mismo tiempo indicativas del golpe traumático que so-

[13] «Prólogo para alemanes», *op. cit.*, pág. 37.

[14] *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, 1979, pág. 295.

brecogía al pensador celtíbero al chocar éste contra extremas e irreducibles abstracciones lindantes con la inefabilidad y el misterio.

Cuando rechaza la idea que atribuye a Heidegger, de que el hombre es esencialmente filosofía o pregunta por el Ser, el ironista trae a cuento la tribu de los Glidy-Ewe de Togo, cuyas gentes al mentar el hecho de que un hombre pertenece a otra tribu o familia, dicen que «ése baila con otro tambor»; el tambor, aclara, es el instrumento que simboliza el sistema de creencias para muchos pueblos primitivos, ya que la acción religiosa e «intelectual» por excelencia, la relación con la trascendencia que es el mundo, es la danza ritual. Contencioso y coqueto, el filósofo celtíbero espeta a su colega germánico una contundente ironía:

> La cosa es estupenda, y ella me obliga a insinuar a mi amigo Heidegger que para los negros de África filosofar es bailar y no pregungarse por el Ser[15].

La conciencia irónica se complace en socavar las ambiciones totalizantes de la razón filosófica argumentando contra ésta desde los derechos de la vida. En sus comienzos el ironista había polemizado en defensa de la razón contra las embestidas del rector de Salamanca, autor de la afirmación de que si un país tuviese que escoger entre poseer a San Juan de la Cruz o un Descartes preferiría sin lugar a duda al primero. La airada respuesta de Ortega impulsó a Unamuno a consagrar a Descartes como filósofo de estufa y además de estufa alemana en venganza contra la aseveración orteguiana de que sin la luz procedente del pensamiento del autor del *Discurso del método* no podríamos ni siquiera ver el pardo sayal de Juan de Yepes. Desde 1934 la estrategia procede a ridiculizar las pretensiones de la razón de la filosofía trascendental, idealista y existencial, declarándola absurda e irracional. Aquí valen los tambores de los Glidy-Ewe contra la ontología de Heidegger y la impotencia sexual contra la razón pura de Kant.

En *La idea de principio en Leibniz* enhebra argumentos que desembocan en irónicas descripciones de la manera de pensar aristotélica pero que valen como epigramas dirigidos contra el pensar de la ontología. Al analizar el modo de pensar analógico, esencial al descubrimiento de los principios y por lo tanto clave del pensamiento ontológico tradicional, alude al hecho de que la mentalidad primitiva o el pensamiento «primigenio o mágico» consiste en hacer eso mismo «que hace Aristóteles cuando analogiza»[16]. El objeto del argumento es destruir la singularidad de la ontología occidental diluyéndola en las representaciones colectivas de los pueblos primitivos. Para Ortega la onto-

[15] *La idea de principio en Leibniz..., op. cit.*, pág. 289.
[16] *La idea de principio en Leibniz..., op. cit.*, pág. 228.

logía occidental es más bien una homología sofisticada pero al fin y al cabo una entre varias, y el pensar analógico del salvaje coincide en esencia con el del Estagirita. Si la ontología occidental conceptualiza al preguntarse por el ser, el salvaje se plantea la cuestión a tamborilazos.

Sin desechar ningún arma en su arremetida contra la ontología, el filósofo extrema la sátira hasta poner al adversario en ridículo. Los conceptos escolásticos, dictamina, funcionan (en tanto son mero resultado de la humilde observación experimental) hasta que «llega la analogía con el fuelle del *lumen naturale* y los infla transformándolos en *«dicta de omni et nullo»*. Entonces, «las pobres nociones de origen sensual y observativo se ven obligadas a ser 'principios' y a elevarse aerostáticamente como esas toscas figuras de hombres y animales con que se hacen globos para divertir a los chicos en las fiestas del villorrio»[17]. Dentro del cuerpo satírico de la metáfora se ceba una ironía dirigida contra la ontología de Heidegger, a la que Ortega calificó como renovación de la «inerte» ontología escolástica[18]. El concepto del ser, el más universal y vaporoso de todos los conceptos no fue para Ortega, como lo fue para Heidegger, testimonio del olvido de la pregunta por el Ser sino la tumescente inflación de un concepto derivado originalmente de la observación. En *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* la crítica de la ontología escolástica desemboca en un ataque frontal a la ontología del autor de *Ser y tiempo* cifra de los epigramas bordados en el discurso satírico contra el escolásticismo. Es hacia el final de su inacabado estudio cuando el filósofo de la razón vital, acusa a Heidegger de un «abuso o exaltación de los conceptos que el *furor teutonicus,* el característico desmesuramiento de los pensadores germánicos nos tiene habituados»[19]. De joven, el pensador había defendido contra Menéndez Pelayo la necesidad de «ingerir las nieblas germánicas», ironía con el tiempo transformada en indigestión, que provocó una profunda alergia hacia el mundo invertido de la filosofía trascendental.

El discurso raciovitalista se complace a la vez en invertir ese mundo al revés, reafirmando paradójicamente, en viaje de vuelta del mundo invertido los derechos de la conciencia ingenua. El gusto por la metáfora, la ironía y la paradoja sumergen al escritor en una dialéctica que oscila entre el deleite en la elocución y el rigor de la exposición. Alguna que otra vez el filósofo ha revelado explícitamente esa pugna interna. Al concluir las lecciones *Una interpretación de la historia universal*

[17] *La idea de principio en Leibniz..., op. cit.*, pág. 157.
[18] *La idea de principio en Leibniz..., op. cit.*, pág. 279.
[19] *La idea de principio en Leibniz..., op. cit.*, pág. 269.

informa a su público creer no haber perdido el tiempo, ni haberse siquiera entretenido en «poéticas alegrías»:

> Yo por mi parte he tenido encerrados, retenidos en mis penetrales todos mis adjetivos reverberantes y puntiagudos y las pobres imágenes trémulas que a veces me divierten. Yo las oía allí en el fondo de mí mismo, piafar, ladrar, mugir, bramar exigiendo ser liberadas, pero me he comportado inexorablemente[20].

Ortega tendió a imponer sobre el discurso filosófico una forma acorde con el imperativo metodológico de la razón vital, integración de la voluntad de estilo y el rigor del concepto, manteniendo la tensión entre un *jeu d'esprit* y un ideal de objetividad, juego que desemboca reiteradamente en una ambigüedad no siempre rebuscada. Este proceso de la escritura, invisible para muchos lectores, termina despistándolos, especialmente si esperan resultados contundentes de carácter científico en el movimiento del silogismo orteguiano.

Ocasionalmente Ortega insinúa opiniones sobre su propio estilo al comentar el de otros filósofos. Quizá el más característico sea el estilo de Platón, con el que Ortega intuyó afinidades y descubrió simpatías. Para Ortega el caso Platón seguía siendo un enigma, a pesar del largo asedio a que había sido sometida la obra del autor de *La República,* ya que después de tantas exégesis, antiguas y modernas, no se posee una idea clara de qué se trata en sus páginas, a qué «se juega en ellas». No se sabe ante la mayoría de las frases de Platón si las «pensaba en efecto o eran pura eutrapelia».

En toda la filosofía moderna es quizás Ortega el filósofo que más se acerca al estilo lúdico de la filosofía platónica. En el inacabado *Comentario al «Banquete» de Platón* escribe que todo decir da a entender más de lo que se propone y dice menos de lo que quiere, ya que el lenguaje está limitado por una frontera de inefabilidad», lo que no se puede decir en lengua alguna, y además por lo que cada lengua calla bajo acuerdo tácito, lo que el oyente supone y añade. A este silencio lo denomina lo «inefado»[21]. Si el discurso se ubica en un espacio entre lo inefable y lo inefado como apunta Ortega, forzosamente entonces la reflexión tendrá que adoptar una forma de expresión irónica, ya que está suspendida entre lo que se sobreentiende y lo que no se entiende, entre el tópico y el misterio. La verdad por lo tanto, para ser verídica y lograr una exactitud que corresponda al ideal filosófico y no a los requisitos de la ciencia, tendrá que fructificar en un terreno afín a esos idea-

---

[20] *Obras completas,* Madrid, 1962, tomo IX, págs. 228-229.
[21] *Obras completas,* tomo IX, págs. 756-764.

les. Ortega justificó la metáfora como una necesidad de la filosofía, ya que la metáfora ofrece las posibilidades de ir más allá de los límites del concepto, es decir, introducir alguna luz en el ámbito de lo inefable sin romper amarras con la razón. La ironía es como la metáfora una necesidad para el filósofo de la razón vital, puesto que la realidad del lenguaje la hace necesaria e imprescindible. Toda definición, escribió en *La rebelión de las masas,* si es «verídica es irónica». En el decir una cosa por otra de la metáfora para significar una tercera existe el mismo proceso que en la ironía o que en la paradoja, y aunque cada uno de estos tres modos posea una autonomía y una distinta finalidad, existe entre ellos una secreta afinidad que se manifiesta en la posibilidad de unir estos tres movimientos retóricos; a saber: en una metáfora cuyo fundamento conceptual es una paradoja y cuya intención es irónica.

La ironía como segunda intención de la reflexión ante el discurso que esa reflexión entabla, representa el freno de la razón ante las tendencias absolutistas del concepto que como consecuencia de esa intención irónica queda poroso, abierto, incompleto y disponible para seguir siendo pensado. La conciencia irónica se aprovecha de la metáfora para avanzar este proceso dialéctico donde la imagen juega el papel de ir abriendo surcos de significaciones, siempre adelantándose al concepto, socavando la determinación de éste, manteniéndolo inconcluso, dejando así un espacio libre por delante para seguir avanzando indefinidamente, dialécticamente, pero quizá sólo en apariencia, ya que este proceso responde a la necesidad de hacer patente la premisa fundamental de la que parte y que no cuestiona, la idea de una razón vital. El proceso argumentativo de esta dialéctica irónica gira sobre el gozne del *entimema* o silogismo hipotético, que queda siempre sin prueba, pero que a su vez es prueba de la premisa fundamental que es su punto de partida. Al temple de ánimo que alienta este proceso discursivo se le podría denominar con el rótulo dialéctica irónica, lo que no deja de ser una tautología, si aceptamos que toda dialéctica es irónica, aunque no lo sea conscientemente. Esta tautología deja de serlo y cobra otro significado, si tras la dialéctica irónica del discurso percibimos una dialéctica anterior, intrahistórica e intraconsciente, agónica, reprimida y siempre latente, impulsora de la dialéctica consciente que se convierte en máscara del impulso secreto que la motiva. No es por lo tanto ni aventurado ni paradójico afirmar que el secreto motor de la ironía es siempre la angustia.

La conciencia irónica de nuestra modernidad adolece del mal de la metafísica, del mismo mal que se quiere curar, y de ahí que termine adoptando una forma inmanente del temple de ánimo metafísico y que siga conjugando a través de su quehacer metafórico las dicotomías, contradicciones y paradojas entre lo visible y lo invisible cuyo paradigma

milenario es el pensamiento de Platón. En el carácter escéptico e hipotético de la conciencia irónica pulsa latente el misterio reprimido, porque la conciencia irónica se niega a aceptar el misterio como realidad presente en lo cotidiano y lo familiar. Para sus adentros la conciencia irónica postula la posibilidad de que el hombre sea la víctima de una gran charada cósmica, víctima de un demiurgo maniqueo, como ideó el gnosticismo o marioneta del juego de un espíritu maligno según la imagen hipotética de Descartes. Sin embargo estas posibilidades, aunque fueran ciertas, en nada afectan a la *praxis* de la vida humana, ya que esta vida del hombre aquí y ahora representa un enigma para el hombre que éste tiene que resolver por su cuenta. Ortega, espíritu laico y agnóstico que mantiene a raya las preocupaciones religiosas, se acomoda más a la visión de Epicuro, a que el mundo de los dioses es coto vedado al hombre, abandonado a su destino y ante el cual los dioses se comportan como figuras apáticas y distantes. A esta conciencia irónica ni le va ni le viene un dios apático, ni tampoco el dios patético del agonismo existencial cristiano. A la conciencia irónica laica le repugna la teología de la cruz, porque en el Gólgota, encarnación de la gran ironía divina del Dios que se hace hombre y que muere para resucitar, cesa toda ironía humana. La ironía laica que protagoniza Ortega es una ironía inmanente que forcejea encerrada en el círculo de la razón. Esta ironía se acoge a un pensamiento al que Sartre dio una expresión lapidaria y concisa, y que puede servir de emblema al humanismo ateo de nuestra modernidad secularizada, a saber: «Précisement nous sommes sur un plain où il y a seulement des hommes»[22]. Es precisamente por esto, porque pragmáticamente existe sólo el hombre, que Ortega proclama que es el deber de éste rechazar todo extremismo, toda toma de posición absoluta. El anti-subjetivismo de Ortega es la forma de un subjetivismo refinado de un antropomorfismo característico de la metafísica moderna emboscado en un ideal de objetividad. De ahí que la razón vital como fe filosófica sea fe en la duda, en la fuerza generadora y regeneradora de la *skepsis* que da paso a otra fe, fe en la vida, el único absoluto que reconoce la conciencia irónica.

El año del aniversario del centenario del nacimiento de Goethe, el filósofo citó en su conferencia de Hamburgo su emblema preferido, aquel lema del caballero borgoñés «Rien ne m'est sûr que la chose incertaine», que calificó de bella palabra de guerrero que se siente feliz en el puro azar de la batalla. En la misma conferencia se incluye a sí mismo como ejemplificación de la incertidumbre al referir la siguiente anécdota: «Cuando estos días alguna señora se acercaba a mí y me pre-

[22] Citado por Martin Heidegger en *Brief über den «Humanismus» Wegmarken*, Frankfurt, 1967, pág. 165.

guntaba: '¿es usted el señor Ortega?', me daban ganas de contestar: 'señora, nada mas que vagamente lo soy, sólo à peu près; porque siento demasiado que soy sólo una remota aproximación al que debiera ser». El hombre, animal hipotético, existencial metáfora, es además el animal irónico, cuyo ser consiste en no ser suficientemente, en un perenne apetito de querer ser. A este respecto cita una frase lapidaria de Mallarmé en la que el poeta francés define a Hamlet como «le seigneur latent qui ne peut devenir», el señor escondido que no logra llegar a ser[23]. El juego de la ironía se extiende a un mundo de probabilidades e hipótesis, de verdades provisionales pero sin embargo se cobija secretamente en la autocertidumbre de que la «vida» como «realidad radical» es el absoluto que garantiza la libertad frente a los absolutos impuestos por las opiniones, las supersticiones, los dogmas y las ideologías.

La ironía se horroriza ante todo compromiso, abomina del «s'engager» del existencialista que al hacer del *engagement* criterio de la verdad ofrece como verdad filosófica «insensateces y necedades exhuberantes». Ortega identificó tendenciosamente el existencialismo con el pensamiento de Heidegger acusando a éste de haber vuelto a simplificar las cosas en su contenido y en el estilo de tratarlas. Sin mencionarlo se refiere al estilo de *Ser y tiempo* cuando denuncia al existencialismo de haber «sacado de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario, desazón, *unheimlichkeit,* decisión, abismo, *Abgrund,* nada»[24]. Ante los patetismos, gesticulaciones y palabras de espanto del existencialismo, Ortega ensalza la razón, la única posible, la razón vital. Al glorificar la razón vital, la experiencia y la versatilidad, el filósofo se asemeja al retórico griego, a Ulyses, al *polytropos,* al hombre de muchas vueltas, artífice de una retórica circunstancial y mundana, justificación de una *praxis* que desemboca necesariamente en una actitud sofística. En la disposición pragmática donde alienta un cartesianismo larvado que satisface sus deseos de certidumbre en la vida, respira paradójicamente la duda. El ensayista, poeta de la metáfora y virtuoso de la elocución, ha despistado a muchos de sus lectores; pocos de éstos han podido penetrar tras el velo de sus imágenes para percibir como con ellas se arropaba un «esprit fort», un sutil y formidable positivista.

El discurso raciovitalista necesita continuamente de la *doxa,* de la opinión del destinatario, de lo asumido por la conciencia natural, sistema de creencias que el orador manipula arteramente. En su argumentación contra la ontología, Ortega lleva al destinatario del discurso de

[23] *Obras completas,* tomo IX, pág. 583.
[24] *La idea de principio en Leibniz..., op. cit.,* págs. 302, 324.

la mano hasta sumirle en una suspensión del juicio provocada por el estado cataléptico a que el oyente o lector ha sido arrojado. La *skepsis* que provoca en el destinatario sin embargo, coincide con lo que asume la conciencia natural, el sentido común, convertido en cómplice del orador. Aunque la conciencia irónica esté al servicio de la *skepsis,* del descubrimiento de la larga serie de engaños de que es víctima la conciencia natural, termina siendo cautiva de esa conciencia cuyo insaciable apetito de autocertidumbre se afirma en el reflejo de las persuasiones del discurso en el asentir del destinatario. Este proceso sin embargo revela un esfuerzo por no rendirse al público, al sentido común, a las necesidades de la conciencia natural, sólo para terminar reivindicando los derechos de esa conciencia, reinterpretada en función del derecho fundamental de la vida, la gran Cenicienta. A lo largo de sus escritos Ortega invoca continuamente el nombre de Perogrullo, el filósofo anti-trascendental y folklórico, ya cómodamente arrellanado en el espíritu de sus lectores y oyentes.

El temple de ánimo de la conciencia irónica, ya laica o religiosa o mezcla de las dos, es fideísta, tiende a una justificación del ser, ya en términos de una fe en la Deidad, o una fe en la vida, en otras palabras de una creencia en una realidad incontrovertible, en un primer principio incuestionable sobre el que se sostiene todo lo demás. Ortega llama a ese principio vida como realidad radical antecedente a todas las demás realidades, la fe la llama Dios y el intelectualismo de la metafísica le llama principios, específicamente por el nombre de principio de razón suficiente enunciado por Leibniz pero latente y presente desde los comienzos de la ontología. Las filosofías de la vida y de la existencia buscan un primer principio sin principio, es decir una realidad no sujeta al principio de razón suficiente, que nada es sin razón, *(nihil est sine ratione)* y la encuentran en la «vida» o en el «ser». Esta tendencia la postula Ortega en las siguientes preguntas: «¿Por qué no dejamos a lo "real" en su desnudez de puro hecho sin fudamento y razón? ¿Por qué suponemos esa razón que *prima facie* no tiene?»[25] Sin embargo se le busca un principio, un fundamento o por lo menos un orden o estructura y al fin y al cabo una razón, que Ortega llama razón vital o razón histórica y que otros han llamado razón instrumental o razón dialéctica, razón comunicativa o práctica y que supone un agnosticismo metafísico, es decir, la negación de ciertos problemas como inaccesibles a la razón, actitud que se apoya en un positivismo renovado y podado de sus excrecencias cientificistas.

Al cuestionar la tradición ontológica, Ortega abrió una caja de Pandora de paradojas, de contradicciones y de enigmas que revolvió prag-

[25] *La idea de principio en Leibniz..., op. cit.,* pág. 367.

máticamente e irónicamente sin llegar a disolver del todo la tormenta que desencadenaron. ¿Qué es la razón vital, sino una formidable ironía metafísica? La razón vital es la razón que Ortega propone para el hombre agobiado por el racionalismo y el idealismo. La razón vital es además de un sistema conceptual una filosofía vivida, y en tanto filosofía vivida, pensamiento irónico, ya que el animal racional es el mismo hombre que filosofa, y al que le va su existencia en el acto del filosofar.

En los comienzos de la segunda época Ortega se da de bruces contra una cordillera de problemas, perplejidades y paradojas que le hacen abandonar la fórmula nítida de la primera enunciación de la razón vital y le impulsan hacia nuevos argumentos que fundamentan sólidamente los primeros principios de su pensamiento. Si se juntaran todos los textos que Ortega escribió en su segunda época a este respecto, formarían una muy compacta historia de la filosofía o metahistoria de la razón o de la ontología, tendríamos ante los ojos no solamente una argumentación coherente y brillante hecha carne viva en el movimiento dialéctico del discurso, sino también una versión irónica de la historia de la filosofía. El ensayo de Heidegger de quemar las naves del pensar representacional arraigado en una razón metafísica y de aventurarse en la tierra incógnita del Ser, sin cartas y compases, inspirado sólo por indicios espigados de la historia anterior de la metafísica y una infatigable voluntad de investigar los pasos perdidos de la historia del olvido del ser, fascinó a Ortega y al mismo tiempo le violentó, le sacó de quicio y le acerbó su tendencia a la ironía. La dramática crónica de este enfrentamiento quedará esbozada en los capítulos que siguen.

Capítulo 7

LA SEGUNDA NAVEGACIÓN. ORTEGA Y HEIDEGGER

En *La idea de principio en Leibniz,* obra redactada en su casi totalidad durante 1947, Ortega recuerda a su antiguos discípulos que en 1925 había propuesto en cursos universitarios un replanteamiento del problema del ser, que consistiría en valerse de la fenomenología como pensar sintético intuitivo y no meramente conceptual abstracto, proporcionando así a la fenomenología una dimensión sistemática fundamentada en un fenómeno que en sí ya fuera sistema, la vida humana[1]. Si Ortega se propuso en 1925 tal reforma, no la inició hasta 1929 y aún entonces sólo tibiamente, cuando en una de las conferencias de *¿Qué es la filosofía?* anuncia a los cuatro vientos que el curso «trata pues nada menos que de invalidar el sentido tradicional del concepto ser». El orador añade las siguientes palabras: «y como éste es la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea de ser significa una reforma radical de la filosofía. En esta faena estamos desde hace mucho tiempo unos cuantos hombres de Europa»[2].

El año 1929 marca el comienzo de una sustancial inversión intelectual por parte de Ortega en la investigación del problema del ser, impulsado por el revolucionario *Ser y tiempo,* obra que logró transformar la olvidada pregunta por el Ser en función de un análisis existenciario del ser-en-el-mundo, de la existencia de lo *Dasein* o *ser-ahí.* Hei-

[1] *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* Madrid, 1979, págs. 271-272.

[2] *¿Qué es filosofía?, Obras completas,* tomo VIII, pág. 394.

degger fundamentó su análisis en una hermenéutica de la temporalidad e historicidad del ser de la existencia del *ser-ahí,* superando las posiciones del historicismo de Croce y de Spengler y rescatando el problema de la historicidad de la vida humana del academicismo culturalista y epistemológico, ejemplificado por su maestro neo-kantiano Rickert. Heidegger quien dedicó en su juventud muchas horas a reflexionar sobre el historicismo, llegó a la conclusión de que el fenómeno de la historicidad del hombre necesitaba un planteamiento más radical, fundamentado en una fenomenología y ontología existenciaria que deslindara las estructuras básicas del ser de la existencia del *ser-ahí.* Inspirado por el esfuerzo de Dilthey de conseguir un fundamento hermenéutico al problema de la historicidad, Heidegger se obstinó en liberar la hemenéutica de los prejuicios psicologistas y positivistas que habían maleado el proyecto diltheyano de una razón histórica. Libre del lastre positivista de la doctrina hermenéutica de Dilthey, Heidegger desarrolló la idea de que la comprensión (*verstehen*) es el carácter original del ser de la existencia humana, existencia que caracterizó por su esencial y radical temporalidad, patente en las estructuras pre-ontológicas de ser-en -el-mundo del *ser-ahí.*

Ortega descubrió como lo hizo todo el mundo en la obra de Heidegger las posibilidades de una hermenéutica fundamentada en la temporalidad radical del *ser-ahí* o *Dasein,* lo que además le abrió las puertas a una comprensión de Dilthey en el contexto contemporáneo de la fenomenología y de la filosofía de la vida. El libro del discípulo de Dilthey, Georg Mish (consecuencia directa de la interpretación heideggeriana de la historicidad de lo *Dasein), Lebensphilosophie und Phňanomenologie,* representó a su vez una guía esencial a la obra de Dilthey y contribuyó indirectamente a una interpretación del pensamiento de Heidegger desde una perspectiva antropológica e historicista, precisamente la posición que el autor de *Ser y tiempo* se propuso evitar. En 1925, la evidencia de los textos hasta ahora impresos indica que Ortega había pensado la historicidad del hombre hasta aquel momento desde el hitoricismo y la filosofía de los valores instaurada por Nietzsche y mediatizada por el neokantismo, sistema sucedáneo de una hermenéutica de la historicidad que buscará ávidamente después del impacto de *Ser y tiempo,* obra que le llevó de rebote a tomar contacto con la obra de Dilthey.

Sin embargo, en el «Prólogo para alemanes» de 1934, Ortega omite el nombre de Heidegger al repasar su itinerario filosófico y valorar sus deudas para con el pensamiento alemán. Ortega tardó en ver la importancia del análisis heideggeriano de la historicidad del *ser-ahí* y hasta que estudió la obra de Dilthey hacia 1930-33, la inspiración y el modelo a combatir lo representó el pensamiento histórico de Hegel, en el

que percibió un auténtico camino hacia la razón histórica. Hacia 1928, cuando apenas ha iniciado el estudio de *Ser y tiempo,* Ortega se acerca de nuevo a Hegel tanteando en la idea hegeliana del espíritu objetivo un posible modelo para un método del conocimiento histórico según la razón vital. El hecho de que Hegel derive la autoconciencia dialécticamente de la vida, le abrió las puertas a una posible integración de la razón vital con una teoría de la historia fundamentada en la realidad «vida». No existe ninguna evidencia de que Ortega se planteara en aquel entonces el problema de la historicidad del hombre como realidad intrínseca a su temporalidad, vivencia pre-ontológica de esa temporalidad, eventual punto de partida de una fundamentación pre-teórica de una teoría de la vida humana.

Tampoco existen pruebas del uso de la fenomenología (que en 1947 proyecta sobre 1925) como ontología y método de análisis sistemático de la vida humana en función de su «existencia» antes de 1929. Ortega presenta en 1934 a un Husserl monolítico, sin hacer constar los continuos replanteamientos del creador de la fenomenología que le condujeron a elaborar una fenomenología del *Lebenswelt* histórico durante la década de los treinta. Ortega tampoco percibió como no lo hizo nadie con la excepción de Heidegger que el problema de la pregunta por el ser era un problema histórico y que la renovación de la ontología suponía una «destrucción» fenomenológica de su historia, para despejar así un horizonte que hiciera posible plantear radicalmente la pregunta (olvidada) por el Ser. Heidegger inició su investigación impulsado por la necesidad de renovar la pregunta por el Ser, pregunta que todavía mantuvo en vilo el pensar de Platón y Aristóteles pero que cayó en olvido hasta llegar a convertirse en una interrogación superflua y gratuita. Ser, parece a consecuencia de ese olvido como el más vacío, universal y comprensible de todos los conceptos ya que cierta comprensión del ser va incluida en toda aprehensión del ente. El olvido del ser se funda en presuponerlo, en darlo por contado, olvido que impulsa el mismísimo quehacer de la metafísica que se funda en su incapacidad de poder distinguir la diferencia ontológica entre el ser y el ente.

Para Heidegger el hecho de que toda relación del ente que es el hombre *(Dasein)* a los entes que no es él, implique ya una comprensión anticipada del ser de esos entes además de una comprensión del ser que es él, presupone una comprensión del ser en general. Lo *Dasein* tiene a su disposición una cierta comprensión del «es», comprensión del término medio *Durchschnittlichkeit* y punto de partida para el análisis existenciario y ontológico del ser de la existencia de lo *Dasein.* Sin embargo la pregunta por el ser en general debe dejar paso a un análisis del ser de lo *Dasein,* del ente que posee el privilegio de preguntarse por el Ser. La pregunta por el Ser da un culatazo sobre el que pregunta,

ya que el ser de éste va involucrado en la pregunta en tanto su existencia, su *Dasein* es ya pregunta por el Ser.

Heidegger entendió la fenomenología como ciencia del ser de los entes y por lo tanto como ontología, como un corresponder del pensamiento a la realidad pre-teórica de la existencia de lo *Dasein.* El lograr una saber ontológico sobre el ser de la existencia de lo *Dasein* implicará para Heidegger un ver a través *Durchsichtigkeit* de la pregunta, el sentido de un preguntar que al interrogarse por el ser necesitaba dar un paso atrás para lograr un previo y adecuado análisis del ser del ente en el que surge la pregunta, en el ser-ahí o *Dasein,* poniendo así la vista en su propio ser. La ontología ha dado por supuesto el ser y no se ha preocupado de captarlo como concepto ya disponible a la comprensión de término medio que posee el ser-ahí y en el que éste se mueve y se mantiene esencialmente. Por lo tanto, para Heidegger el hombre o *Dasein* es comprensión del ser, pregunta por el Ser, el hombre es metafísica, filosofía. Lo *Dasein* es además primordialmente histórico, ya que posee la capacidad de mirar retrospectivamente hacia su propio ser, de poder representarlo en el pasado, y de proyectarlo sobre el futuro. La metafísica deja de consistir para Heidegger en una disciplina filosófica especial, para convertirse en el acontecimiento radical y universal de la existencia misma.

Ortega rechazó la identificación del hombre con la metafísica porque no aceptó tampoco el concepto que presupone esa idea, a saber, que la metafísica representa un olvido del ser, olvido que paradójicamente la motiva. De ahí que también negara la distinción entre lo óntico y lo ontológico, aferrándose en última instancia a una interpretación del ser no en función de una pregunta olvidada, sino como respuesta del hombre al enigma de lo real, como una sucesión de homologías más bien que ontologías.

Sin embargo Ortega se aprovechó rápidamente de numerosos materiales del edificio construido por Heidegger. En *¿Qué es conocimiento?* y *Unas lecciones de metafísica según la razón vital,* Ortega planteó ontológicamente el problema del conocimiento, en función de un saber pre-teórico congénito a la realidad vida humana, de la que surge ese segundo saber que se constituye como ciencia del conocimiento, para algunos epistemología y ontología para otros:

> ¿Cómo puedo yo afirmar que es una innovación plantearse como problema lo que es conocer y lo que es el ser, si son las dos cuestiones clásicas canónicas de la filosofía? Pues ahí está lo peregrino del caso: cuando hasta ahora la filosofía estudiaba el ser, lo que estudiaba era el ser de las cosas, pero no se preguntaba qué es el ser. Esto lo daba por supuesto, no se hacía cuestión de ello, lo dejaba a su espalda. Y parejamente cuando la teoría del conocimiento se pre-

guntaba qué es el saber o conocimiento lo que buscaba era si era posible, cómo era posible, cuáles sus límites y normas[3]. Pero jamás se le ocurrió entender la pregunta en su sentido más obvio, radical y primario, a saber qué es eso cuya posibilidad, funcionamiento y normas investigamos, o dicho de otro modo, cómo es que existe en el universo ese algo que llamamos saber, cuál es su sentido originario, en qué consiste el mismo antes de averiguar si es posible o no, cómo funciona[4].

La búsqueda por parte de Ortega de los presupuestos pre-racionales de la razón encuentra por primera vez un modelo metodológico en *Ser y tiempo,* obra donde Heidegger examinó en detalle el saber óntico de lo *Dasein* como la condición pre-ontológica de su ser-en-el-mundo que hace posible y sirve de fundamentación al segundo saber o conocimiento ontológico. Antes de toparse con *Ser y tiempo,* Ortega había intuido la eficacia del método fenomenológico para descubrir el subsuelo vital de la persona y el ímpetu o fuerza pre-racional que puja en la existencia y hace posible el conocimiento racional. El contacto con el pensamiento de Heidegger le hizo sentir la falta de un adecuado marco teórico, es decir de una ontología de la vida humana suficientemente desarrollada y sólidamente fundamentada. Es entonces cuando la ontología latente en la teoría del conocimiento de Nietzsche como voluntad de poder se le hace presente en toda su potencia. Esto no quiere decir que Ortega calculara conscientemente las consecuencias de la doctrina de la voluntad de poder para el desarrollo de la razón vital e histórica de la segunda época, en vista del terreno conquistado por Heidegger, sino que el proceso de las ideas filosóficas le llevó a instalarse en un terreno donde fructificó el pensamiento del autor de la *Genealogía de la moral,* fertilizado por la renovación de la ontología del autor de *Ser y tiempo.*

Ortega buscó el fundamento pre-teórico del conocer en la «vida», término que viene a coincidir con lo *Dasein* heideggeriano. El concepto orteguiano de la vida humana como realidad radical que antecede y precede al conocimiento y la autoconciencia, coincide en términos generales con el punto de partida de Heidegger, que brota de la comprensión pre-ontológica del ser por el ser-ahí en la cotidiana indiferenciación (*alltagliche Indifferenz)* de su ser-en-el-mundo *(in der-welt-sein)* que representa el término medio *(Durchschnittlichkeit),* modalidad ónticamente inmediata que es siempre pasada por alto[5]. Para Ortega el punto de partida es la vida humana como realidad radical, lo más inmediato a cada uno de nosotros pero a la vez lo más ignorado y dejado de lado.

[3] *Sein und Zeit,* Tübingen, 1967, págs. 8-14, 41-44.
[4] *Unas lecciones de metafísica. Obras completas,* Madrid, 1983, tomo XII, pág. 27.
[5] *Sein und Zeit, op. cit.* págs. 10-17.

Ortega pide a la filosofía que comience por definir «ese dato, definir lo que es 'mi vida'. 'nuestra vida', 'la de cada cual'», ya que vivir es el modo de «ser radical toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella»[6]. Está claro que Ortega se propuso encontrar una estructura ontológica que correspondiera a la conciencia de sentirse vivo, a un sentimiento vital primordial, razón vital de ese mismo vivir.

En su afán por encontrar el fundamento de una teoría de la vida Ortega introdujo en su argumentación la distinción entre lo óntico y lo ontológico sin mencionar esos términos, a saber el principio desarrollado por Heidegger, que lo ónticamente más cercano es lo ontológicamente más lejano y que por lo tanto la experiencia pre-ontológica del ser es el fundamento de la ontología. Ortega llegó años después a negar la distinción heideggeriana entre lo óntico y lo ontológico calificándola de «trivial» e «incontrolable» que sólo sirvió para que se «gargarizaran» y cobraran gran fe en sí mismos «los personajillos pululantes en todos los barrios bajos intelectuales del mundo, dispuestos como el buche del avestruz a tragarse indiferentemente, la cal, la joya y el pedrusco»[7]. La andanada iba dirigida contra el existencialismo francés, y el sujeto del epigrama, el avestruz de máximas tragaderas, Jean Paul Sartre.

En sus cursos y conferencias Ortega sin embargo practicó con arte retórico y sentido dramático la distinción entre lo óntico y lo ontológico hasta convertirlo en un truco que le valió para despertar continuamente de su estupor óntico a sus oyentes con ontológicas y deslumbrantes revelaciones de la condición humana. Ejemplo típico de ese juego retórico y sofístico que manipula los dos saberes, el óntico y el ontológico es el siguiente:

> Todas las verdades evidentes tienen este carácter: que cuando por primera vez las descubrimos nos parece que ya de antemano y desde siempre las sabíamos, pero no habíamos caído en ellas. Estaban, pues, ya entre, pero estaban veladas, cubiertas. Por eso la verdad se descubre; tal vez, tal vez, verdad no sea sino descubrimiento, quitar un velo cubridor a lo que en rigor ya estaba ahí, y con lo cual ya contábamos[8].

Ortega da un sesgo retórico a lo que aparece en *Ser y tiempo* como un concepto a desarrollar, la idea de la verdad como *aletheia,* desocultamiento, en oposición al concepto lógico de verdad como concordancia entre cosa y concepto, objeto y sujeto, el *adaequatio rei et intellectu.* Heidegger había demostrado en su análisis existenciario del ser en el mun-

[6] *¿Qué es filosofía?, op. cit.,* pág. 405.
[7] *La idea de principio..., op. cit.,* pág. 279.
[8] *¿Qué es filosofía?, op. cit.,* pág. 342.

do de lo *Dasein* que los fenómenos pueden estar encubiertos de diversas maneras, como no descubiertos o como enterrados, a saber, descubiertos y puestos otra vez en olvido. Para Heidegger la ontología es fenomenología o viceversa en tanto a partir de la analítica de la existencia del ser-ahí se hace patente toda cuestión filosófica y en donde toda cuestión filosófica surge y retorna[9]. La verdad fenomenológica-ontológica que hace presente el estado de abierto del ser *(Erschlossenheit von Sein)* es *veritas trascendentalis,* conocimiento trascendental. La verdad del ser de la existencia del ser-ahí no posee un carácter lógico, sino que es sacar de su ocultamiento al ente del que se habla, que permite verlo, descubrirlo como no oculto[10].

Con agilidad de arlequín el orador precipita en el auditorio un estado cataléptico del que se vale arteramente para convertir a su público en prueba evidente de un proceso de argumentación que transforma la sala de actos en un teatro donde el conferenciante especie de bululú metafísico ejercita el oficio sagrado de sacerdote y oráculo de la razón vital. Hay que tener en cuenta que al leer un buen número de textos del filósofo de la razón vital el lector está distanciado del contexto en que fueron enunciados, y del arte argumentativo con que fueron elaborados en vistas a una actuación en directo ante un público de oyentes, presente colectivamente ante la simultaneidad del gesto y la palabra del orador. La lectura en solitario del discurso raciovitalista requiere que el lector someta la letra impresa que tiene delante de los ojos a una resurrección, a sentirla como palabra viva. Al revivir el discurso de Ortega por medio de una composición de lugar, su dramatismo se exarceba e intensifica. Lo que al «leer» simplemente nos puede parecer un sofisma, adquiere un significado más intenso al «escucharlo» en el contexto total del discurso, como filosofía vivida no sólo como la teoría de una filosofía de la vida. El orador acude repetidamente a la metáfora del *theatrum mundi* para ilustrar la condición humana, por esencia *res dramatica* y alude en una comparación a alguien que dormido ha sido conducido a los bastidores de un teatro y de un empujón arrojado a las baterías del público, donde súbitamente despierta:

> Al hallarse allí qué es lo que halla ese personaje. Pues se halla sumido en una situación difícil sin saber cómo ni por qué, en una peripecia; la situación difícil consiste en resolver de algún modo decoroso aquella exposición ante el público que él no ha buscado ni preparado ni previsto. En sus líneas radicales la vida es siempre imprevista. No nos la han anunciado antes de entrar en ella[11].

---

[9] *Sein und Zeit, op. cit.* págs. 34-39.
[10] *Sein und Zeit, op. cit.* pág. 38.
[11] *¿Qué es filosofía?, op. cit.,* pág. 417.

El Ortega de la segunda navegación gustó de la metáfora del mundo teatro y hombre actor súbitamente arrojado como Segismundo en el tablado. Esta metáfora barroca la puso en práctica el tramoyista de la razón vital repetidamente, ejemplificándola con la ayuda del espectador, acercándolo así dramáticamente a la realidad radical de su propia existencia adormecida en el hábito de lo cotidiano y presta a saltar inesperadamente, a tomar conciencia de sí misma como algo cercano, pero en tanto asumido, lejano, oculto. El orador conduce hábilmente a sus oyentes a desempeñar papeles de aprendices de ontólogo, induciéndoles con imágenes y razones a hacer una composición de lugar de la vida como realidad radical, teatro donde se manifiestan ante sí mismo como personajes de sus propias vidas, espectadores y actores a la vez de un drama ya pre-existente en el que de pronto se encuentran inhóspitamente y que les obliga a asumir el papel de director de escena, público y actor a la vez. El proceso argumentativo del discurso raciovitalista de la segunda época juega por lo tanto con la distinción entre lo óntico y lo ontológico aunque rechace esta diferencia teóricamente. La finalidad de la argumentación es hacer evidente al destinatario del discurso la realidad radical de sus propias vidas, como descubrimiento, reconocimiento, anagnórisis de lo asumido o consabido. Veamos otro ejemplo:

> Qué es pues la vida. No busquen ustedes lejos, no traten de recordar sabidurías aprendidas. Las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano, porque sólo así son fundamentales, las que es preciso ir a buscar es que están sólo en un sitio, que son verdades particulares, localizadas, provinciales, de rincón, no básicas. La vida es lo que somos y lo que hacemos: es pues de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella y se dejará apresar como un ave mansa[12].

Ortega se manifiesta como quizás el primero y el más brillante popularizador de una variante de lo que se empezó a llamar en aquel entonces filosofía de la existencia. El análisis existenciario del *in-der-welt-sein* de lo *Dasein,* del ser-en-el-mundo de la vida humana encuentra en la retórica de la razón vital un vehículo que adapta, tergiversa, simplifica y dramatiza no sin originalidad el cerrado y difícil análisis existenciario del ser de la existencia elaborado por Heidegger. El hecho de que los tres tratados de ontología con que inicia Ortega la segunda navegación, *¿Qués es filosofía?, ¿Qué es conocimiento?* y *Unas lecciones de metafísica según la razón vital* se publicaran póstumamente junto con *El hombre y la gente,* amplificación sociológica del análisis existenciario de la vida desplegado con anterioridad en ellos, arrebató al filósofo

[12] *¿Qué es filosofía?, op. cit.,* pág. 413.

el papel que llegó a ocupar Jean Paul Sartre en el ambiente intelectual de la postguerra. Por la fácil sistematización y popularización sartriana de la filosofía de la existencia Ortega sólo tuvo desdén. A Merleau Ponty, filósofo al que consideró «serio», confió una vez la siguiente opinión sobre Sartre, no sin amargura quizás: «il est un nouvel arrivé qui n'a pas bien compris les choses» [13]. Las intenciones de Ortega al iniciar su segunda navegación responden a un plan que proyecta la coherente y sistemática exposición del sistema de la razón vital. Sin embargo una serie de circunstancias acentuadas por la precipitación le lleva a anticiparse a sí mismo y a convertirse en el popularizador de su propia filosofía. Ortega inicia la llamada segunda navegación con el ojo fijo en el pensamiento de Heidegger que le instó a buscar un lenguaje adecuado a su pretensión de forjar una teoría de la realidad pre-teórica «vida humana». La terminología raciovitalista de la primera época sobrecargada de connotaciones vitalistas y juicios de valor, resultaba insuficiente ante el *tour de force* lingüístico de la obra de Heidegger. La búsqueda de una terminología arraigada en el lenguaje coloquial y en los usos y vivencias históricas del lenguaje, se hace patente en *¿Qué es filosofía?,* donde el pensador ya alude al concepto heideggeriano de *cura,* y en *Unas lecciones de metafísica,* donde despliega una exégesis de la vida como preocupación, aludiendo allí al término heideggeriano al analizar el campo semántico de significado cuidar, cura, incuria, curiosidad, etc. Omite sin embargo el concepto de la angustia, piedra angular en el análisis heideggeriano de la cura.

En una larga nota a «Goethe desde dentro», al referirse al «admirable libro de Heidegger» aprovecha la oportunidad para afirmar que su deuda para con el alemán es muy escasa, y para justificar la prioridad y originalidad de ideas suyas (anticipación a *Ser y tiempo* de Heidegger), como los conceptos vida como «inquietud, preocupación e inseguridad», «como preocupación de sí misma», y cultura como «seguridad y preocupación por la seguridad», enunciada «literalmente», subraya, en su primer libro, *Meditaciones del Quijote.* En 1929 ya había iniciado una comparación de sus ideas con las de Heidegger en referencia al concepto *Sorge,* que consideró parecido aunque no idéntico a una idea que prefirió expresar con un vocablo más «justo», a saber que «vida es preocupación y lo es no sólo en los momentos difíciles sino que lo es siempre y en esencia, y no es más que eso, preocuparse» [14]. Ortega reacciona contra el concepto heideggeriano de *cura* resistiéndose a darle la importancia que le concede Heidegger, y dispuesto a independizar la idea de preocupación de toda relación con la angustia.

---

[13] Citado por Julián Marías, *Ortega: las trayectorias,* Madrid, 1914, pág. 314.

[14] *Unas lecciones de metafísica, op. cit., pág. 31.*

En el capítulo VI de la primera sección de *Ser y tiempo* «La cura del ser-ahí», Heidegger introduce la angustira para apresar en forma explícita la totalidad original de lo *Dasein,* cuyo ser se desemboza como cura en tanto que la caída del ser-ahí en el uno *(das Man)* y en el mundo de que se cura es la fuga del ser-ahí de sí mismo. El angustiarse abre de manera original el mundo como mundo ya que aquello por lo que se angustia la angustia es el ser-en-el-mundo mismo. El análisis existenciario de lo *Dasein* o ser-ahí se inicia necesariamente con una exégesis del ser-en-el-mundo en general como estructura fundamental del ser-ahí y de la mundanidad del mismo como estructura ontológica del mundo del «quién es» *(wer ist?)* del ser-ahí en el modo de la existencia cotidiana del término medio, punto de partida pre-ontológico para desvelar la constitución ontológica del ser-en-el-mundo. Ese ser-en-el-mundo, estructura fundamental del ser-ahí se le hace patente al ser-ahí en tanto éste se abre a la totalidad de su ser-en-el-mundo por medio de la comprensión y el encuentro. El encontrarse se manifiesta por medio de la angustia y de la cura, que pueden llevar al ser-ahí a abrazar la existencia resuelta o al escamoteo de su ser para la muerte. El curarse de... *(Besorgen)* constituye otro *a priori* de la existencia del ser-ahí, ya que precede a toda interpretación psicológica, porque el ser-en-el-mundo del ser-ahí está ya en cuanto curarse de... embargado por el mundo que se cura. El posible ser total del ser-ahí surge en el horizonte de la temporalidad de un poder ser propio del ser ahí *(ein eigentliches Seinkönnen des Daseins)* y ser relativamente a la muerte del ser-ahí. La temporalidad se manifiesta como el sentido ontológico de la cura que anida en el concepto vulgar del tiempo enterrado en la cotidianidad del existir del término medio.

Ortega se encontró en la obra de Heidegger con un todo estructural, un nexo de conceptos ligados jerárquicamente y habilitados para no depender de interpreaciones antropológicas o de cualquier mediación teórica de carácter *a posteriori.* Cuando Ortega subraya implícitamente contra Heidegger que la preocupación «no es más que eso, preocupación», se quiere quedar intencionadamente con el significado superficial de la palabra según su uso en el lenguaje coloquial. Para Heidegger es todo lo contrario: *Sorge* o *cura* como concepto ontológico no tiene nada que ver con lo que se llama preocupación, sino que es *a priori* a toda posición práctica y conducta fáctica del ser-ahí, ya que éste se halla ya siempre en la realidad cura. Lo que en *Ser y tiempo* aparece como concepto ontológico parte de un nexo de conceptos que forman el todo estructural a que aspira el análisis existenciario del ser-en-el-mundo del ser-ahí; en el pensamiento de la razón vital surge como evidencia empírica de una condición esencial de la vida humana.

El tajante «no es más que eso, preocuparse» niega la cura como con-

cepto ontológico, es decir, afirma lo que evita Heidegger, aceptando el significado del concepto en función de la comprensión del término medio y dotándolo gratuitamente de un vago sentido ontológico al calificarlo de esencial. Ortega apoya retóricamente su argumento en la comprensión del término medio de sus lectores para los que debe ser evidente lo que es preocuparse. La exégesis heideggeriana de la cura del ser-ahí galvanizó el pensamiento de Ortega pero al mismo tiempo le obligó a retroceder a significados mediatizados por el sentido común y cargados de connotaciones psicológicas. La evidencia final a la que recurre Ortega en el caso del concepto «preocupación» la provee el público al que se dirige. Este procedimiento sofístico hace del sentido común, de lo consabido el cómplice del orador, la comprensión del término medio, experiencia óntica de la angustia que permanece latente en el concepto preocupación. El argumento sofístico desplegado por Ortega rechaza las inversiones y paradojas del análisis existenciario de Heidegger oponiéndolas con una contra-paradoja, *doxa* u opinión común sublimada en un concepto. La contra-doxa del sofista emula la paradoja del adversario reinvirtiendo los términos al afirmar lo obvio como lo verdaderamente insólito y sorprendente. Otra vez Perogrullo, el filósofo folklórico y no trascendental tantas veces invocado por Ortega, afirma triunfalmente la razón natural contra el mundo invertido de la filosofía trascendental. En manos de Ortega la ontología existenciaria se convierte en retórica de la existencia, oratoria de la vida, realidad radical, intransferible, absoluta, que se hace evidente, palpable, sorprendente e irrefutable por la contundente presencia del orador, también escritor y siempre cómplice del destinatario del discurso.

A pesar de su educación germánica y de los anatemas con que descalificó el espíritu mediterráneo, Ortega se manifiesta como un auténtico pensador meridional, propenso a detenerse en el *Lebenswelt,* el mundo vivido, y a resistirse ante el mundo invertido y apriorístico de la filosofía como pensamiento trascendental. La ontología de Heidegger representó una verdadera cantera de ideas para la razón vital y a la vez provocó en el filósofo español una exacerbada repugnancia y angustiosa impotencia que se tradujo en obsesión. La lúcida y radical crítica de Heidegger al punto de partida de las filosofías de la vida y de la antropología filosófica, en *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica,* impuso a Ortega la inescapable necesidad de defender la razón vital, frente a la amenaza que representaba para el futuro de ésta, el nuevo camino abierto por el profesor de Friburgo. Heidegger observó que la filosofía de la vida, al valerse de términos como sujeto, alma, conciencia, espíritu, hombre, vida, los manejaba incautamente sin ad-

mitir que el ser-ahí es el recipiente y no el autor de su facticidad[15]. Para Heidegger lo *Dasein* o ser-ahí no es el señor de sus orígenes ya que depende de referencias a otros entes y es incapaz de señorear sobre ellos. El ser-ahí no es una cosa sino un ente que posee un pasado acumulado que le precede, un ente cuyo ser encuentra su sentido en la temporalidad que a su vez es una determinación anterior a lo que se llama historia y que hace posible la historicidad del ser-ahí, porque su carácter histórico deriva del gestarse del ser-ahí.

Ortega descubrió en *Ser y tiempo* un verdadero Himalaya filosófico que se alzaba repentinamente sobre las gastadas sierras del pensamiento posthegeliano. Fascinado y repelido a la vez por el pensamiento de Heidegger, Ortega se estrelló contra las insólitas paradojas y tremebundas proposiciones del filósofo alemán. En *Ser y tiempo,* Heidegger acuñó una larga serie de conceptos ontológicos, entrando a saco en el lenguaje cotidiano ignorado por la filosofía, violentándolo para obligar a las palabras a rendir significados ocultos y olvidados. Como Hegel, Heidegger presiona las palabras para lograr conceptos rigurosos rastreando las posibilidades ontológicas del lenguaje en etimologías y significados originarios desalojados por el uso y desgastados por una tradición que había desembocado en una modernidad niveladora del poder espiritual y jerárquico del lenguaje y afásica ante los múltiples sentidos del término «ser». El lenguaje de *Ser y tiempo* logró un nexo de significados en función de un todo estructural, marco óntico de un análisis del ser-ahí en su cotidiano ser-en-el-mundo. Heidegger forjó un vocabulario ontológico en parte sustraído de las palabras del lenguaje que anida en las vivencias pre-ontológicas del ser-ahí y que el autor de *Ser y tiempo* hizo levitar hasta alzarlo al nivel conceptual de una renovada y novedosa ontología. *Ser y tiempo* es filosofía como olla a presión y sólo puede comparársele con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, a la que se propuso superar. Si Hegel hizo la crónica de la odisea de la conciencia en su itinerario hacia el espíritu absoluto, Heidegger describió el ser de la existencia del ser-ahí en su cotidiano ser en el mundo, desalojando a la autoconciencia de su lugar privilegiado al concebir al hombre como *Dasein,* ser-ahí dando énfasis a la topología del existir, al *Da.* Las innovaciones lingüísticas de Heidegger, que éste con modestia consideró tímidas comparadas con las revolucionarias y arriesgadas de Platón, persiguieron en *Ser y tiempo* una finalidad, lograr un léxico filosófico que no estuviese viciado por una carga de connotaciones antropológicas y lastrado por capas de significados ontológicos asumidos por una tradición metafísica impulsada por el olvido de la pregunta por el ser. Heidegger buscó un lenguaje adecuado a su propósito de fun-

[15] *Sein und Zeit, op. cit.,* pág. 46.

damentar la pregunta olvidada por el Ser en un análisis existenciario del ser-ahí libre de las medicaciones antiguas y modernas de la metafísica impotentes para adentrarse en la esencial temporalidad y finitud de la existencia. En *Ser y tiempo* Ortega se confrontó con un desarrollo minucioso del ser de la existencia de lo *Dasein* en función de su esencial temporalidad que le obligó a aventurarse por un camino análogo, a elaborar estructuralmente por medio de la fenomenología un análisis de la vida humana y a encontrar un lenguaje adecuado a este cometido.

Al enfrentarse con *Ser y tiempo* Ortega se topó con un fondo teológico cuya importancia llegó a reconocer implícitamente y a regañadientes con el paso del tiempo y que se trató de aprovechar no sin rechazar con acritud la que consideró vertiente irracional y mística del pensamiento de Heidegger. Hay una serie de conceptos con sabor gnóstico que coinciden en Heidegger y Ortega y que el último se propuso conscientemente secularizar. Uno de estos conceptos es el de «arrojamiento», la existencia del ser de la vida humana como un estar arrojado a esa existencia. El siguiente pensamiento sólo pudo haber sido concebido en los términos con los que se expresa Ortega, después de la lectura de *Ser y tiempo.*

Pero la vida en su totalidad y en cada uno de sus instantes tiene algo de pistoletazo que nos es disparado a quemarropa. Yo creo que esa imagen dibuja con bastante pulcritud la esencia del vivir. La vida no es dada, mejor no es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que no es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros[16].

[16] *¿Qué es filosofía?, op. cit.*, pág. 437.

En *Kant y el problema de la metafísica* (1929), Heidegger subraya el hecho de que toda antropología queda sin determinación suficiente y su papel en la totalidad de la filosofía permanece oscuro e indeciso. La antropología filosófica no puede ser el centro de la filosofía, ya que tiende a convertirse en una ontología regional del hombre en coordinación con otras ontologías con las que se reparte el dominio total del ente. Menos aún puede ser la antropología filosófica el centro de la filosofía, si se fundamenta en la estructura interna de su problemática, ya que ésta no se basa explícitamente en la esencia de la filosofía, sino en un fin de la filosofía concebido superficialmente, idea que reduce la antropología a desarrollar una *Weltanschauung* y la convierte en recipiente de los principales problemas filosóficos. Heidegger consideró esta función de dudoso valor filosófico y como esencialmente superficial al estar lastrada por una diversidad de conocimientos empíricos y antropológicos que quedaban sin cuestionar. Para Heidegger, la antropología filosófica lleva necesariamente al positivismo y al antropomorfismo, al acentuar el papel de la subjetividad humana.

Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt, 1934, págs. 99-104.

Ortega tomó nota de estas cautelas de Heidegger, ya que en el momento en que aparecieron *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica,* bajo la inspiración de Max Scheler estaba elaborando una «nueva» disciplina, «conocimiento del hombre o antropología filosófica» («Para una psicología de hombre interesante», 1925). A este esfuerzo pertenecen los ensayos «La expresión, fenómeno cósmico» (1925), «Epílogo al libro "De

Para Heidegger el ser-ahí se encuentra súbitamente en el mundo al mismo tiempo que su destino y orígenes le permanecen velados, ya que el ser-ahí es un ente referido a otros entes sobre los que no ejerce dominio. Esta característica deficiente y menesterosa del ser-ahí en relación a su propio origen y su dependencia referencial a otros entes la expresa Heidegger a través del término arrojamiento (Geworfenheit) que significa lo fáctico de la finitud del ser-ahí. A la vez el hecho de que la existencia del ser-ahí sea sólo posible en tanto éste posee una comprensión del ser *(Seinverständnis)* puede el ser-ahí convertirse en un proyecto *(Entwurf)*, en el sentido de arrojar hacia adelante o en el sentido de la pre-posición de lo que es arrojado. En Ortega el proyecto *(Entwurf)* adquiere connotaciones prácticas y voluntaristas en función de su concepto de la vida como un quehacer o un hacerse a sí misma, y de su idea de la vocación, que sólo desarrolló en su segunda época. Está claro que Ortega entendió desde el punto de vista antropológico los conceptos ontológicos de Heidegger, conceptos que adquieren un sabor dramático y una elocuente expresión en el discurso de la razón vital.

En *¿Qué es filosofía?*, Ortega, al referirse a la idea de que vivir es encontrarse en el mundo alude al hecho de que Heidegger había desarrollado esta idea pero que sin embargo la prioridad cronológica de su descubrimiento, pertenecía a la razón vital. Es en este momento cuando Ortega se complace en reconocer que en el análisis de la vida, el que ha llegado más lejos es el «nuevo filósofo alemán Martin Heidegger» [17]. Años después, en las lecciones «Sobre la razón histórica» de 1940, Ortega volvió al concepto encontrarse como un encontrarse a sí mismo al encontrar el lugar donde surge el encuentro, a saber la circunstancia o mundo.

> El hombre al encontrarse, no se encuentra en sí y por sí, aparte y solo. Al revés, se encuentra siempre en otra cosa, dentro de otra cosa (la cual a su vez se compone de muchas otras cosas). Se encuentra rodeado de lo que no es él, se encuentra en un contorno, en una circunstancia, en un paisaje [18].

Ortega vacía de contenidos existenciales el encontrarse heideggeriano, tratando sin embargo de mantener su función estructural. Por

---

Francesca a Beatrice"» (1924), «Para la historia del amor» (1926), «Intimidades» (1929) y la serie de artículos publicados en 1926 y recogidos con el título *Estudios sobre el amor* (1941). Hacia 1929, Ortega toma conciencia de la necesidad de fundamentar la razón vital en principios ontológicos dictados por la estructura de la realidad radical vida humana y antecedentes a toda ontología regional.

[17] *¿Qué es filosofía?, op. cit.*, pág. 417.
[18] *¿Qué es filosofía?, op. cit.*, pág. 416.

ejemplo, en *Ser y tiempo* (capítulo VI, Primera sección. «La cura, ser del ser-ahí)», Heidegger analiza el fundamental encontrarse de la angustia. La angustia como posibilidad del ser-ahí es el fundamento fenoménico para apresar en forma explícita la totalidad de lo *Dasein* o ser-ahí. El angustiarse abre de manera original y directa el mundo como mundo y la angustia viene a ser una forma señalada de encontrarse. Los sentimientos por medio de los que se revela y se esconde a la vez la angustia, por ejemplo el temor que es una angustia impropia y oculta como angustia para sí misma, y la suscitación fisiológica de la angustia son posibles porque la angustia surge del fondo del ser del ser-ahí. La angustia como forma del encontrarse se hace patente como le va a uno, y a uno le va siempre inhóspitamente[19]. El filósofo madrileño nunca pudo tragar el concepto heideggeirano de la angustia, aunque sin duda le inquietó, viéndose obligado a aceptarlo en sus propios términos.

Aunque Ortega rechazó el concepto heideggeriano de la angustia, indentificándolo con un morbo romántico ya antecedente en Kierkegaard y Unamuno, no quedó inmune ante el «morboso» temple de ánimo de la llamada filosofía de la existencia. De ahí que la premisa «vivir es existir fuera de sí, estar fuera, arrojado de sí»[20] le llevó a escribir que el hombre es por esencia «forastero», «emigrado», «desterrado», términos de sabor gnóstico inspirados en el concepto heideggeriano de lo inhóspito (*unheimlich*), que eventualmente impugnó con saña. Esas «palabras de espanto» como *unheimlich* entre las que incluye nada y abismo (*Abgrund*), las rechazó como unilaterales y exacerbadas, aunque en cierto momento admitió que el mundo como *unheimlich* es verdad, pero añadiendo «que no se queda ahí», ya que «el mundo no es sólo piélago en que me ahogo sino playa a que arribo», y es por lo tanto a la par «intemperie y hogar»[21].

Durante los años treinta se infiltra en la retórica de la razón vital un tono gnóstico inspirado por el pensamiento de Heidegger, «verdad» que asimiló a su discurso y a la que dio la vuelta, sirviéndole para combatir la ontología del adversario. Al concebir al hombre como el forastero, el emigrado, el menesteroso del ser, Ortega cristaliza su idea de que el hombre es un querer ser, ya que carece de naturaleza, de ser fijo. El historicismo de la primera época encuentra un cauce apropiado en la filosofía de la existencia, al identificarse el ser de la existencia del hombre con su quehacer histórico, ensayos de ser, maneras de ser que se suceden unas a otras en el tiempo. Esta idea llevará a Ortega a con-

[19] *Sobre la razón histórica. Obras completas*, Madrid, 1983, pág. 50.
[20] *Sein und Zeit, op. cit.* págs. 184-191.
[21] *Unas lecciones de metafísica, op. cit.*, pág. 54.

cebir al hombre como antropogénesis haciendo suya una idea positivista, como el animal fantástico que forja técnicas en respuesta a su condición de exiliado de la naturaleza, de extraño, forastero en el medio inhóspito en que repentinamente se encuentra.

Los orígenes del pensamiento de Ortega difieren radicalmente de los de Heidegger, aunque existan sustanciales puntos de contacto entre ambos pensadores y gustos similares por un buen número de temas. Para el mismo Heidegger sin sus comienzos en la teología nunca habría llegado a plantearse el problema fundamental de su pensamiento. *Ser y tiempo* se nutrió de la experiencia de Heidegger como fenomenólogo de la religión durante los años 1919-23. En el curso de 1921, *Agustín y el neoplatonismo (Agustín und der Neoplatonismus)* Heidegger exploró las contradicciones que arrastraba el concepto de una filosofía cristiana al distinguir en sus estudios del pensamiento de San Agustín entre la experiencia fáctica de la temporalidad y el sistema conceptual del neoplatonismo coexistentes en el pensamiento del autor de *Las confesiones*. En la experiencia cristiana de la fe no mediatizada por la onto-teología, San Agustín descubre una experiencia efectiva e histórica del ser-ahí no sólo como ser en el tiempo, sino como encarnación de la temporalidad. La fenomenología de la religión elaborada por Heidegger, en particular en el curso del semestre de invierno de 1921-22, *Introducción a la fenomenología de la religión (Einführung in die Phänomenologie der Religion),* es clave en el proceso que desemboca en *Ser y tiempo*. El interés de Heidegger por la religión no fue meramente académico, ya que respondió a un compromiso, a una vivencia cordial de la experiencia cristiana. En su despacho de trabajo durante la época de Marburgo velaban sobre el meditador una pintura expresionista del crucificado y un retrato de Dostoiewski. En Madrid Ortega, espíritu laico y agnóstico, trabajaba bajo la mirada enigmática de una reproducción de *La Gioconda*. Ortega, fascinado por el descubrimiento de la vida como realidad radical, olvidó el mundo de lo sagrado, mientras que Heidegger forjó su análisis del ser-en-el-mundo del ser-ahí y de la mundanidad del mundo a base de una conciencia desgarrada de la polarización, y tensión entre lo sagrado y lo profano. La imaginación teológica de Heidegger le llevó a descubrir la estructura del ser en el mundo del ser-ahí en la profanidad de lo profano, como pieza angular de una ontología del ser de la existencia de lo *Dasein,* que al salir a la luz pública conmovió los fundamentos de la filosofía.

Ortega al iniciar la segunda navegación se encontró en una encrucijada, por un lado tuvo que seguir los pasos de Heidegger, pero al mismo tiempo se vio obligado a refutarlo para proteger su propia originalidad. El resultado es una serie de tanteos, en los años que siguen a la publicación de *Ser y tiempo,* que revelan la indecisión de Ortega, in-

decisión resuelta sólo momentáneamente, en el proyecto de una razón histórica que no llegó a desarrollar suficientemente. Ortega abandona al mismo tiempo el proyecto de una Crítica de la razón vital, obra que ideó en parte como una crítica de la deducción trascendental de Kant, y una puesta al día en función de las posibilidades raciovitalistas latentes en el pensamiento del autor de la *Crítica de la razón práctica.* La encrucijada en la que se encuentra la razón vital hacia 1930 distrajo al filósofo hacia un análisis fenomenológico de las estructuras fundamentales de la vida humana en emulación del modelo heideggeriano, empresa donde quedan huellas de la esfumada crítica de la razón vital y que termina transformándose en sociología, en fenomenología del mundo vivido. A la vez recupera el ímpetu que había dado Dilthey a la idea de la vida, impulso que coexiste con el esfuerzo por forjar una ontología fenomenológica de la vida como realidad radical, que termina por ocupar buena parte de la atención del filósofo. Este impulso coincidió con el interés desplegado desde los comienzos de los años veinte por forjar un sistema de antropología filosófica, camino que desembocó en el concepto de biografía que ocupará un lugar preeminente en la obra de Ortega desde el ensayo de 1932 «Goethe desde dentro».

Estos caminos, diversos pero confluentes, le llevan a entablar un diálogo con la historia de la filosofía, a forjar una metahistoria de la razón, a desarrollar su propia destrucción de la historia de la ontología en imitación al adversario que incluyó necesariamente una destrucción de la destrucción heideggeriana de esa historia. La senda que fatigó Ortega en su segunda navegación no fue un camino de rosas. De pronto el antiguo adversario, Unamuno, resurge como competidor en el contexto de la filosofía de la existencia, caja de resonancia que da voz y cuerpo a los fantasmas del pasado. La relación de la razón vital con la ontología fenomenológica de Heidegger es clave de la evolución del discurso raciovitalista durante la segunda siega de la actividad filosófica de Ortega y esencial a la vez para percibir las huellas del proceso de la razón vital de la primera época, ya que el cambio de orientación patente desde 1929-30 fue impulsado definitivamente por *Ser y tiempo,* obra que socavó las fundaciones del edificio de la filosofía contemporánea y que suscitó casi tantas reacciones como refutaciones obligando a los más diversos puntos de vista filosóficos e ideológicos a tomar nota del fenómeno Heidegger. La razón vital se encuentra hacia 1930 en tierra movediza, el ejemplo de Heidegger la inspira a montear, batida que le impone la polémica y le arrastra a luchar denodadamente contra la fuerza irresistible del pensamiento del alemán, acción defensiva necesaria para mantener y afirmar su propia originalidad contra viento y marea. El siguiente paso en el presente estudio lleva consecuente-

mente a establecer la presencia esencial del pensamiento de Heidegger en las primeras maniobras de la «segunda navegación», nombre con el que Ortega bautizó en el prólogo a sus *Obras* de 1932, su segunda salida[22].

[22] *La idea de principio en Leibniz...*, *op. cit.*, pág. 304.

Capítulo 8

DAS DASEIN Y VIDA HUMANA

Al confrontarse con el análisis existenciario de lo *Dasein* desarrollado en *Ser y tiempo,* Ortega se dio de bruces contra el término vida, lastre que le impidió avanzar a sus anchas por el camino de la ontología. *Ser y tiempo* le sirvió de modelo y guía para una ontología de la vida humana que había intuido en su primera época y que sólo llegó a desarrollar como perspectivismo historicista y fenomenología de los valores vitales. Vida humana es el correspondiente concepto antropológico al ontológico *Dasein* de Heidegger; pero «vida», según lo había desarrollado Ortega en su primera época desmerecía ante el sistemático esfuerzo de Heidegger por plantear los fundamentos de una ontología del ser-ahí que evitara los escollos de la antropología filosófica y la filosofía de los valores.

Das Dasein significa para Heidegger que el ente que este término denomina, posee una múltiple preeminencia sobre los demás entes, a saber, que dicho ente está ónticamente determinado en su ser por la existencia (*Existenz)* y a causa de esta determinación es capaz de comprender el ser de los entes que no es, de forma distinta en que comprende su propio ser. La traducción española, ser-ahí, no logra todos los matices de *Dasein,* que en la tradición filosófica heredada por Heidegger significaba existencia y equivalía a los términos *Existenz* y *Vorhandensein.* Heidegger, a diferencia de la tradición que usó *Dasein,* ya para significar la existencia de Dios, del ser humano o de los entes naturales, limita *Dasein* y *Existenz* para el ser humano y deja que *Vorhandensein* y su equivalente *Vorhandenheit* signifiquen los entes que

no son lo *Dasein,* ya sea el mundo ante los ojos o el mundo latente ante la mano. El ámbito de entes que no son el ser-ahí había sido denominado por el escolasticismo con el término *existentia* y por Kant con los términos *Existenz* y *Dasein.* La acotación del término *Dasein* fue fundamental ya que la ontología se había acercado al ser como ser ante los ojos, olvidando el carácter peculiar del ente que Heidegger llama *Dasein* ser-ahí, lugar donde cohabitan el ser y el hombre[1]. De un golpe Heidegger dio al traste con las *concupiscentia oculorum* de la tradición ontológica, remitiendo el principio de la pregunta ontológica al ser de la existencia del ser-ahí, y relegando la autoconciencia del idealismo a un papel secundario.

Heidegger distingue entre todos los entes al ser-ahí, ente que se caracteriza por una comprensión pre-ontológica del ser de los entes que no es, del ser de su propia existencia. *Das Dasein,* que es en cada caso cada uno de nosotros, posee una peculiar manera de ser denominada por Heidegger *Existenz.* Lo *Dasein* es por lo tanto el único entre los entes que no es sólo un existente, sino que posee su propio modo peculiar de ser que lo separa de los demás entes, lo existente que el ser-ahí no *es.* Lo *Dasein* o ser-ahí tiene más en común con el animal, en tanto hombre y animal son (en cuanto entes) que con el ser específico del animal como sujeto de la biología. Entre el hombre y el animal como formas esenciales de existencia hay un abismo ontológico infranqueable. Las afinidades ónticas que les unen a un nivel biológico delatan la diferencia ontológica que los separan.

Desde el punto de vista ontológico propuesto por Heidegger, la constitución biológica del ser-ahí no puede representar ni siquiera parte de la «naturaleza» o ser del hombre[2]. A pesar de las advertencias y clarificaciones en «Ni vitalismo ni racionalismo» (1925) del término «vital», éste siguió funcionando por varios años como adjetivo que predicaba espontaneidad, fuerza, energía, impulsos esencialmente no utilitarios o teleológicos del quehacer del sujeto humano, «valores» definidos en oposición a otros valores racionales y culturales divorciados

[1] Sobre el fundamento de su comprensión del ser, el hombre es el *ahí* («das Da») a través de cuyo ser ocurre la manifiesta irrupción entre los entes. («Auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist der Mensch das Da, mit dessem Sein der eröffnende Einbruch in das Seiende geschieht», *Kant und das Problem der Metaphysik,* Frankfurt, 1951, pág. 219.)

[2] «Brief über den "Humanismus"», en *Wegmarken, Frankfurt, 1967, pág. 151.* En este ensayo de 1947, uno de los pocos textos que conoció Ortega del «segundo» Heidegger, el filósofo de Friburgo aclaró frente al «existencialismo» y a otras interpretaciones antropomórficas y antropológicas de *Ser y tiempo,* algunos conceptos fundamentales de su pensamiento. Ortega no se olvidó de restregarle al filósofo alemán en el Coloquio de Darmstadt los orígenes animales del hombre y su condición histórica como resultado de una antropogénesis. (Ver capítulo de este ensayo, «Antropogénesis».)

de sus raíces originales en la «vida». El carácter equívoco y ambiguo del término «vital» se nutre del irreductible hecho de que su significado lo sobreentiende todo el mundo, como el significado del término «vida» o el de «ser». Sin embargo existe una diferencia entre «ser», el más universal y vacío de todos los conceptos, y «vida» o «vital», ya que estos términos poseen universalidad pero no caen en el necesario vacío. El adjetivo «vital» adquiere significado a través de la acumulada y consabida experiencia de nuestro propio cuerpo y cualquier demostración de fuerza en la naturaleza orgánica e inorgánica presente ante los ojos. Ortega predicó vital de razón, adjetivándola, pero con la intención de constituir un sustantivo que terminó convirtiéndose en monstruosa cabeza de Jano. «Vital» como adjetivo es un concepto de valor cuyas raíces se hunden en el evidente impulso o poder que alienta en el ser humano como realidad psicosomática y *quantum* de fuerza. Este uso del término vital lo complicó aún más el del término «biológico» del que Ortega se valió en sentido literal y metafórico, como sinónimo de «vital» e identificado con el concepto de «valor»[3].

Esta tautología se le metió a Ortega en los tuétanos de su discurso, viniendo a significar impulso pre-racional radicado en la voluntad creadora empujada por una «razón» cordial y sustentadora de toda posible razón, aún la más sublime o geométrica. La razón vital se constituye como voluntariamente adolescente en reacción al envejecimiento y fosilización de la cultura racionalista de Occidente. El culto a la vida y a la «juventud» patente en la primera versión de la razón vital pesó sobre Ortega cuando hacia 1929 se adentró en el laberinto de la ontología

[3] El sistema propuesto en *El tema de nuestro tiempo* (1923) cabalga sobre una sola metáfora que tiende a multiplicarse promiscuamente. Ejemplo típico que ilustra el caso, es el siguiente: «el error no anula la verdad del pensamiento como la indigestión no suprime el hecho del proceso asimilatorio normal». La productividad metafórica del discurso es consecuencia inevitable de un primer principio, «que existe toda una serie de fenómenos vitales dotados de doble dinamicidad, de un extraño dualismo», «paralelo al doble carácter de los fenómenos intelectuales y voluntarios». La misma expresión razón vital se desdobla a lo largo del discurso en una letanía de sinónimos, como «ultravital», «extravital», «altitud vital», etc. En el contexto de la argumentación vida, vital, espontaneidad, etc., llegan a identificarse con valor; así, extendiendo la metáfora a lo histórico, escribe que «el cuerpo de las épocas posee una anatomía jerarquizada» o alude a los «valores animales de Grecia o Roma», o al hecho de que «un buen griego, un buen romano, está más cerca de la desnudez zoológica que un cristiano o un progresista de nuestro siglo». Ejemplos típicos del léxico raciovitalista de la primera época son «fluencia vital», «sensibilidad espontánea», «vida espontánea», «latido íntimo», «espontaneidad biológica», «tendencias vitales», «sistema espontáneo de valoraciones», «funciones vitales», «actividad vital», «vicisitudes que son vitales», «síntoma de vitalidad». Vital adopta la forma de un epíteto que asimila un juicio de valor ajustándose alternativamente, según el caso, a la descripción de la actividad de la persona como un quantum de fuerza que surge energéticamente de su ser psicosomático, del «pequeño orbe orgánico» del individuo o valoraciones del quehacer histórico de individuos, generaciones y épocas.

donde de nada servían «ritmos biológicos» o «valores vitales». Ortega, que todavía no había descubierto que el ser filósofo implicaba tener 2.500 años, defendió con uñas y dientes su extendida adolescencia filosófica frente al agobiante peso de la tradición, viéndose obligado a galvanizar conceptos acuñados en su primera navegación y dispersos en su obra; reanudándolos en vista de un renovado proyecto de la razón vital, que súbitamente había envejecido frente a la paradójica violencia con que el arcaico Heidegger hizo salir de quicio el «statu quo» de la filosofía. Un ejemplo es la fórmula «yo soy yo y mi circunstancia»; enunciada en 1914 quedó sin desarrollar a un nivel ontológico a la vez que el concepto de «mundo», ausente del discurso raciovitalista de la primera época.

Heidegger logró una analítica existenciaria libre del concepto de valor, fundamentada en la temporalidad del ser-ahí y en una pre-comprensión del ser por el ser-ahí que conllevaba un comportamiento hacia los entes y una distinción entre el ser y los entes, distinción que está ahí *(ist da)* latente en lo *Dasein* y su existencia y que funda el punto de partida de la ontología existenciaria del ser-ahí, a saber que éste comprende, aunque sea de manera implícita la diferencia ontológica. El acto de comprensión *(verstehen)* ya antecede a todo comportamiento, sea de tipo teórico o práctico hacia los entes, y como acto de comprensión del ser es una determinación original de la existencia de lo *Dasein.* Ese comprender se hace patente en la proyección de uno mismo sobre una posibilidad, un poder ser[4]. Ortega, que había intuido una característica de la vida humana como proyecto, empresa, defendió la prioridad de su idea frente a la de Heidegger, sin reconocer que la idea del filósofo alemán poseía un sentido contextual, parte esencial de un todo estructural, independiente de un primer principio y fundamentado en la comprensión pre-ontológica del ser-ahí arraigada en la temporalidad, condición de la posibilidad de la comprensión ontológica del ser.

Ante el concepto de *Dasein,* la fórmula «yo soy yo y mi circunstancia» resalta por su insuficiencia. El análisis existenciario de lo *Dasein* como ser-en-el-mundo implica que sólo hay *Dasein* si el mundo está ahí y sólo hay mundo, si *Dasein* existe como ser-en-el-mundo; y sólo a base de esta comprensión surgen los entes intramundanos como existentes y a la mano. El carácter circular del discurso de Heidegger se aguanta ante las tentaciones con que el sentido común resiste el pensamiento, y así avanza retrocediendo, desplazando continuamente las trampas preparadas por la razón natural dispuesta a defender su comprensión de las cosas, obstaculizando un proceso que la amenaza. El pensar circular de Heidegger se nutre de la destrucción de lo consabido, negándose a descansar en un primer principio. Sólo así se puede mante-

[4] *Sein und Zeit, op. cit.* págs. 142-148.

ner a la vista la totalidad del ser de la existencia del ser-ahí en su ser-en-el-mundo, totalidad presta a desaparecer por el escotillón de cualquier concepto asumido o esfumarse en un silogismo disparado hacia adelante en busca de la certidumbre que sólo da el reposo. Heidegger transforma la fenomenología en ontología evitando la mediación de conceptos teóricos, que arrastran inercialmente una idea del hombre decidida ya de antemano. Ortega además pudo ver cómo en lo *Dasein* de Heidegger coexisten el yo y el mundo y cómo el yo y el mundo no son dos entes como sujeto y objeto, sino que el yo y el mundo son determinaciones básicas de lo *Dasein* mismo en la unidad de la estructura de su ser-en-el-mundo[5]. Ante el análisis de Heidegger, el «yo soy yo y mi circunstancia» queda manco, aunque Ortega retrospectivamente quiso verlo como una anticipación.

La fórmula perspectivista de Ortega arrastra una repetición del yo, «yo soy yo», sucedáneo del *ego sum... cogito,* sustituyendo el *cogito* por circunstancia, término que presupone un concepto de mundo que queda sin desarrollar hasta que el análisis del mundo en *Ser y tiempo* alentó a Ortega a elaborar una ontología fenomenológica de las estructuras fundamentales de circunstancia o mundo, paralela a la exégesis heideggeriana del «ser en» el mundo y de la mundanidad del mundo. El término circunstancia (alude al mundo que rodea y en el que se encuentra el sujeto) arrastra significados que lo relacionan con términos cargados de connotaciones positivistas como *environement, milieu, umwelt,* y con el existencial de «situación». Sin embargo el *«Da»* en el término *Da-sein* tiene el significado de revelación o descubrimiento de lo que se abre (*Erschlossenheit),* ya que *das Dasein* se caracteriza en su más peculiar ser sí mismo por no estar cerrado (*Unverschlossenheit). Das Dasein* es su propia iluminación, y sólo en tanto es existencialmente espacial (ya que lo *Dasein* incluye el *Da* desde el principio) hace posible que los existentes sean accesibles a la luz, escondidos en la oscuri-

[5] «Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt», *Sein und Zeit,* pág. 60.

En *Ser y tiempo,* Ortega descubre las posibilidades de formular de nuevo el problema del conocimiento, basándose en la formulación heideggeriana del conocimiento como un modo del «ser ahí», como «ser en el mundo», que tiene su fundamento óntico en esa «estructura de ser», a saber, en la premisa de que el conocimiento es una forma de ser en el mundo (*Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins,* pág. 61). El yo soy yo y mi circunstancia, formulado hacia 1914, quedó sin contenido; sólo con la aparición de *Ser y tiempo* pudo Ortega encontrar un hilo conductor para dotar a esa fórmula de un análisis ontológico de las estructuras de la vida humana. El título de las lecciones pronunciadas en 1929, *¿Qué es conocimiento?,* responden a la cuestión planteada por Heidegger, que el conocimiento es un modo del «ser ahí» fundamentado en el «ser en el mundo», y de ahí que el «ser en el mundo» requiera una previa exégesis de su estructura fundamental (pág. 61).

dad[6]. *Dasein,* en tanto es comprensión del ser, se funda en un principio hermenéutico del que carece el axioma de Ortega, obstáculo que dificulta las posibilidades de ampliar una ontología existenciaria del «yo soy yo y mi circunstancia».

La traducción ser-ahí por *Dasein* fija literalmente un significado que ofusca los matices del término alemán. El adverbio *da* puede significar un aquí, un ahí o un allí, pero la absurda traducción ser o estar ahí-aquí-allí tampoco logra las connotaciones espaciales que subyacen en el «da». *Da* viene a significar el esencial estado de abierto de lo *Dasein (Das Dasein ist seine Erschlossenheit)* cuyo estado de iluminación le permite poseer una comprensión del ser que le relaciona de manera anticipada y privilegiada con los entes. El término *Dasein* evita los sustantivos hombre o vida cargados de significados biológicos, sociológicos y teológicos además de arrastrar una acumulación de definiciones del hombre desde el *homo sapiens* hasta el *homo faber* y el *homo ludens,* en fin del *animal rationale* de la metafísica espiritualizado en el *ens creatum* introducido por el cristianismo y cruzado con el «alma» del neoplatonismo. Lo *Dasein* heideggeriano no posee el privilegio del *ens creatum,* como vehículo de un alma inmortal o se distingue por la racionalidad como en el caso del *homo sapiens* y sus variantes sino por el hecho de que es el ente que posee la capacidad de comprender su propia finitud y de experimentar en esa finitud su propia trascendencia. *Dasein* es el ente que está dotado de una iluminación, en el que el ser de los entes se le hace presente, predisposición que le otorga la capacidad de distinguir entre el ser y el ente pero a la vez la posibilidad de olvidar esa diferencia en tanto su comprensión del ser brota de su intrínseca temporalidad. El ser-ahí es por lo tanto capaz de comprender que además de la naturaleza, historia, número, espacio, hay algo que *es,* que no es un ente y que en un sentido todavía a determinar se da *(es gibt),* a saber, el ser.

Este ser que no es tangible ni visible ni aprehensible como ente sostiene a los entes y hace posible nuestra comprensión de los entes, en tanto lo *Dasein* o ser-ahí es el lugar donde el ser se hace presente o ausente. Si no comprendiéramos con anticipación lo que es la realidad, lo real no sería accesible, si no tuviéramos una pre-comprensión de la actualidad, lo actual no se manifestaría como tal, si no entendiéramos lo que es la vida, no podríamos comportarnos como seres vivos. Sólo

[6] *Sein und Zeit,* págs. 12, 14-15, 46-48. Para Heidegger, lo «Dasein» o ser-ahí está iluminado *(erleuchtet)* y es en sí mismo ese proceso de iluminación *(Lichtung)* constituyéndose en su más intrínseca constitución como ser abierto o estado de abierto (*«Das Dasein ist seine Erschlossenheit»)* que conlleva una comprensión del ser *(verstehen)* que hace accesible el ser de los entes, en tanto esa comprensión se manifiesta como un proyecto *(Entwurf),* proyección sobre el mundo que anticipa una comprensión del ser.

una comprensión anticipada del ser hace posible que los entes se manifiesten como existentes en el horizonte de lo *Dasein*. Heidegger interpretó la deducción trascendental de Kant, los juicios sintéticos *a priori* como evidencia de esa comprensión anticipada del ser de los entes, por lo tanto como ontología, aunque para Heidegger Kant nunca llegó a investigar la comprensión *a priori* del ser por el ser-ahí.

La comprensión del ser *(Seinverständnis)* es un *a priori* existencial que precede a todo conocimiento teórico o práctico, ya que el hombre sólo puede conocer a base de esa comprensión que anticipa el comportamiento teórico y práctico ante los entes. Por lo tanto lo *prior,* lo *a priori* es en este sentido el fundamento de toda investigación que se pregunta por el Ser. Heidegger a su manera responde al reto de Nietzsche (filósofo que todavía no era santo de su devoción cuando publicó *Ser y tiempo)* que la filosofía debería establecer los fundamentos preteóricos de la razón.

Dasein se le convirtió a Ortega en un hueso duro de roer que eventualmente se vio obligado a repudiar. En su destrucción de la destrucción de la ontología de Heidegger Ortega define *Dasein* como «estar en el ahí que es el hombre», y que para Heidegger «sustituye al sencillo y natural término de "vida" con la arbitrariedad terminológica que siempre fue frecuente en los pensadores alemanes»[7]. Pero el sencillo y natural término vida se esfuma en connotaciones vaporosas y viene a ser sucedáneo del término ser, el más universal y menos determinado de todos los conceptos. Como concepto el sustantivo vida necesitaba una retahíla de predicados para fijar su significado ontológico en función del juego entre el «yo y la circunstancia». Al tender a convertirse en primer principio, como «posición absoluta», «realidad radical» o «incontrovertible», «ser ejecutivo», etc., encallaba en el *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis* de la metafísica idealista, en un primer principio indubitable, localizado en el sujeto cognosciente, fundamento y medida de la verdad como autocertidumbre del acto de representar sobre lo representado.

Dasein no puede ser equivalente a vida humana, sino a la trascendencia del ser de la existencia del ser-ahí en tanto ese ser se hace patente al ser-ahí mismo en la facticidad, finitud y trascendencia de su propia existencia. Ortega no tuvo más remedio que aferrarse al término vida no sin verse obligado a preocuparse de la historia de la ontología, a bucear en su léxico y a recuperar interpretaciones de algunos de sus términos esenciales. La comprensión del ser *(Seinverständnis)* como *a priori* existencial que antecede a todo conocimiento teórico, patente

[7] *La idea de principio en Leibniz..., op. cit.,* pág. 276.

en el conocimiento práctico e instrumental, se constituye en el fundamento para la investigación que pregunta por el Ser.

Heidegger se inició en la empresa solo al compás de un meticuloso análisis de las filosofías vigentes en aquel momento, el neokantismo, la antropología filosófica, las filosofías de la vida, la fenomenología y el historicismo, a las que no consideró suficientemente radicales en los planteamientos que proponían. De su crítica del neokantismo Heidegger derivó una enseñanza, que la filosofía de los valores[8] tapujaba un antropomorfismo y que el concepto de valor era un sucedáneo del concepto de ser, índice del olvido en que estaba sumida la pregunta por el Ser. También pudo percibir en el neokantismo el paradigma de la tendencia del pensamiento posthegeliano, de convertir la metafísica en teoría del conocimiento. De las filosofías de la vida, ejemplificadas en aquel momento por Bergson, Klages y Simmel, además del modelo impulsor de esas filosofías, el pensamiento de Nietzsche, concluyó que la idea de la vida como primer principio, antecedente a la razón, aunque valiosa en su crítica de la tradición idealista y racionalista, se había empantanado en conceptos biológicos y antropomórficos, carente de una fundamentación hermenéutica adecuada y de una suficiente y radical base ontológica.

A Ortega la ontología existenciaria de Heidegger le descubrió posibilidades que le permitieron reconsiderar su propio camino y que a la vez le llevaron a una encrucijada. No hay duda de que el análisis de Heidegger no sólo le hizo ver a Ortega la luz en el fondo del túnel, también le abrió los ojos al hecho de que había un túnel, que el camino a seguir no era el camino real por donde transitaban los reconocidos oficiales del gremio filosófico, sino la recuperación de caminos perdidos que el pensador individual tenía que probar sin garantía de éxito. Esta actitud se acrecienta con intensidad en el itinerario del segundo Heidegger, y que emblematiza un dicho del meditador de la Selva Ne-

[8] En aquellos años Ortega percibió el problema de los valores como una tierra todavía desconocida para la filosofía, preocupada desde sus comienzos por el problema del ser. Creyó que la cuestión del valor era el equivalente en «extensión y dignidad» a la idea del ser y que bajo el concepto de valor se escondía algo «irreductible a todas las demás categorías, algo nuevo y distinto de los restantes ámbitos de ser». Al llegar al final de la década de los veinte, Ortega dio un cambio radical, ya que de su discurso tiende a desaparecer la terminología vitalista y valorativa. Tomó conciencia de que el concepto de valor impedía el desarrollo de una hermenéutica que se vio obligado a elaborar como razón histórica en su segunda época. Quizás percibió que ese ámbito «nuevo» y «distinto» que escondía el término valor era en realidad una vertiente subjetivista y antropológica de la ontología.

Ver «Introducción a una estimativa» (1923), *Obras completas*, Madrid, 1947, tomo VI, págs. 317-337.

gra, que nada obstaculiza más el pensar, que su más grande enemigo, el filosofar[9].

Desde 1929 Ortega se preocupa de aclarar el término «existencia», motivado por las distinciones establecidas por Heidegger entre *existentia* y *Existenz*. Ortega distinque entre el *algo* que existe y el existir de ese algo o entre lo que hay y el ser habido, el *lo*. Ese algo significa la mera esencia, por ejemplo, escribe Ortega, el caballo y el centauro poseen cada uno su esencia pero el segundo carece de existencia. En el centauro la esencia queda sin ejecución, mientras que en el caso del caballo existencia es «ser ejecutivamente algo, ser efectivamente lo que se es, ejecución de una esencia». Por eso, añade Ortega, al decir que algo hay no decimos en rigor nada. Existencia como ejecución de una esencia es desde el punto de vista de la cosa, mientras que existencia como «hay cosa» está vista desde la perspectiva que contempla. La distinción entre existencia como ejecución de una esencia y existencia como «hay cosa» lleva a Ortega a definir el «vivir» como «ejecutar mi esencia o lo que soy fuera de mí», a saber: fuera de mi esencia en un elemento «extraño a mi ser»[10].

La mesa por ejemplo no ejecuta su esencia fuera de sí, ya que se compone de átomos equivalentes a los átomos cósmicos mientras que en el caso de la vida humana es todo lo contrario, ya que «yo soy el único, mi esencia es sólo mía y tiene que ejecutarse en lo otro». Por lo tanto en el caso de la vida humana existir no coincide con la esencia, con el ser. Ortega se apoya en la distinción entre *Vorhandensein* y *Existenz*, en tanto *existencia* la limita Heidegger al modo de ser de lo *Dasein*. El ser-ahí ya desde el principio ha dado un paso más allá de sí mismo, se ha proyectado, está ya en el mundo, existe en el sentido de *exsistere*. Años después Ortega le negó originalidad a las distinciones establecidas por Heidegger, llegando a decir que el autor de *Ser y tiempo* no se había planteado «originariamente el problema del ser, habiendo sólo clasificado una vez más los diferentes tipos de entes añadiendo uno nuevo que llamó *Dasein*, aprovechando el manejo alemán «del doblete latino de *Dasein* que es *Existenz*»[11].

Sin embargo Ortega acuñó el concepto «ser ejecutivo» sólo como consecuencia del análisis existenciario del ser-ahí, del ser de la existencia de lo *Dasein*, del hecho de que la esencia de ese ente consiste en su existencia, ya que en cada caso *Dasein* no puede menos de ser como

---

[9] Esta aparente paradoja alienta en el pensamiento de Heidegger y en particular en el del segundo Heidegger, en tanto opone el pensar al filosofar y concibe su pensamiento como un esfuerzo por evadirse del pensar representacional de la metafísica e iniciar otro camino hacia los orígenes de la filosofía, hacia lo que convoca a pensar.

[10] *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, 1984, pág. 57.

[11] *La idea de principio en Leibniz...*, *op. cit.*, pág. 275.

ser suyo, en tanto se comprende a sí mismo partiendo de su existencia (*Existenz*), de la posibilidad de ser el mismo o no ser el mismo. Ortega se encuentra de pronto a fines de los años veinte y principios de los treinta con el llamado «pensar existencial» identificado con sus coetáneos, Heidegger y Jaspers y con toda una serie de antecesores de ese pensamiento entre los que sobresalía el teólogo danés Soren Kierkegaard. El hecho de que Ortega distinguiera con intenciones peyorativas a la «filosofía de la existencia» como vertiente extremista de la «gran idea de la vida» le impulsó a confundir los «existencialismos», y a anular la originalidad de los divergentes caminos filosóficos que recibieron en los años treinta el calificativo «filosofía de la existencia». Sin embargo hacia 1932 se preocupó de reacuñar los términos «existencia» y «existir» en función de los intereses de la razón vital en *Unas lecciones de metafísica,* obra que parte del concepto heideggeriano de la existencia, con el propósito de superarlo, pero que en realidad retrocece a una noción voluntarista del existir más afín al concepto kierkegaardiano y unamuniano de la existencia, como voluntad de ser uno mismo y como fe o confianza en la realidad del ser real que es el hombre en tanto se hace a sí mismo[12]. Evitando los nombres de Kierkegaard y Unamuno, Ortega reconoce en *Esquema de la crisis,* obra coetánea a *Unas lecciones de metafísica,* el valor filosófico para la idea de la razón vital de ciertas intuiciones del «pensamiento cristiano» que atribuyó específicamente a San Pablo y a San Agustín.

Sin embargo Ortega se acercó al concepto cristiano de existencia vía la exégesis de Heidegger que resume la tesis «la sustancia del hombre es su existencia», fórmula a la que llegó el pensador de Marburgo después de haber trillado el «pensamiento» de San Pablo, San Agustín, Lutero y Kierkegaard, pero que en *Ser y tiempo* posee connotaciones que se apartan conscientemente de los supuestos de una antropología cristiana. Ortega recae en estos supuestos a pesar de su resquemor ante la teología y su comprensión de que el concepto cristiano de existencia le venía estrecho a su idea de la vida como «realidad radical» y «posición absoluta». El uso que hace Ortega de los términos «real» y «realidad» revelan su proximidad a una onto-teo-logía de raigambre cristiana más bien que al análisis heideggeriano de la realidad como problema ontológico.

Para Kierkegaard lo real no es el ser, ni el mundo, sino Dios y su criatura el hombre, cuyo grado de realidad depende de la fe y la con-

[12] Ver Cap. IV, *Unas lecciones de metafísica.*

Para Ortega, existencia viene a significar pura actualidad, ser efectivamente o ejecutivamente algo. En tanto el término describe la vida humana, «mi vida», significa «pura actualidad», «pura ejecutividad», versión antropomórfica del voluntarismo de la metafísica idealista.

fianza que le inspira su creador. En el pensamiento del segundo Ortega vida humana como «realidad radical» es lo absolutamente real, la realidad constituida por su carácter dinámico, su «ser ejecutivo». Vida como «realidad radical» y «posición absoluta» se calientan en el fuego de la proposición onto-teo-lógica «Dios es», usurpando el concepto de realidad absoluta presente en esa proposición. Vida como «posición absoluta» subsume a la vez la proposición «Dios es» en la afirmación que asevera el carácter absoluto de la realidad de la existencia o vida humana. En este sentido la metafísica de Ortega sigue siendo cristiana a la vez que cartesiana, ya que lo «real» se experimenta en el impulso y la voluntad. El *cogito sum* se transforma en un *sum cogito* o, como escribió Ortega, en un *cogito quia vivo* [13], que a la vez pide un fundamento o primer principio, yo soy en un mundo, que Ortega ajustó a su fórmula de 1914 «yo soy yo y mi circunstancia». Ortega entendió la idea de la vida —«realidad radical»—, como una reconciliación de las posiciones del idealismo y el realismo. Siguiendo el camino abierto por Heidegger, Ortega concibe la vida como un *a priori,* realidad que ya incluye un mundo y que hace superflua toda prueba de la existencia del mundo externo, y a la vez se apoya en la tesis idealista de que no hay mundo sin conciencia y que el ser no se deja explicar desde el ente.

El idealismo sin embargo, notó Ortega, al dejar fuera el mundo, borda su exégesis de la realidad radical en un vacío. Este aspecto de la ontología de Ortega evita el Scila y Caribdis del realismo y el idealismo sin caer aparentemente en un subjetivismo antropológico, sin embargo al acuñar el concepto ser-ejecutivo (desaparecido de los escritos de Ortega después de su estreno en *¿Qué es conocimiento?),* inyectó en la idea de la vida como realidad radical un matiz decididamente antropológico. «Yo soy yo y mi circunstancia» es una fórmula ambigua, saco roto en el que caben diversos y contradictorios conceptos que Ortega llevó adelante infundiéndole un fuerte sabor soteriológico. Para Ortega el hombre se salva o se condena en función de su respuesta a la circunstancia y no por medio de la fe en la realidad absoluta del Dios creador. La razón vital como fe filosófica, es fe en la vida, como «realidad radical» e «incontrovertible», primer principio sin principio, substituto de la realidad absoluta de la Divinidad, y que se manifiesta en la realidad de la vida de cada uno. Hay pues una soteriología laica en la razón vital, fundamentada en el hecho de que el hombre o vida humana es un ente que se efectúa a sí mismo, que crea su propia realidad, realidad que es siempre inconclusa y menesterosa. La vida humana como «ser ejecutivo» sustituye a Dios como *actus purus,* pura actualidad y realidad y causa de todo lo real. En el principio vida «realidad radical»,

[13] *Sobre la razón histórica* (1940), *Obras completas,* Madrid, 1983, tomo XII, pág. 194.

«posición absoluta» subyace a otro principio absoluto, la existencia del hombre como autocreación de sí misma en tanto posibilidad de ser sí misma. No es pues coincidencia el hecho de que Ortega aplicara al hombre de la razón vital en un sentido agnóstico la frase de Nicolás de Cusa «Dios de ocasión».

Capítulo 9

FENOMENOLOGÍA DEL MUNDO VITAL Y FENOMENOLOGÍA EXISTENCIARIA

Las invenciones ontológicas de Ortega, nada desdeñables, se quedaron en tanteos, en sendas que cubrió rápidamente la maleza. Si Ortega descubre por medio de Kant y Suárez una posible fundamentación ontológica para la idea de la vida como realidad radical y posición absoluta antecedente a toda proposición, posición que contiene en sí misma su propia realidad, añade el concepto «ser ejecutivo» como «ejecución de una esencia», vertiente dinámica de la vida como «realidad radical» y «posición absoluta», que arrastra la idea voluntarista del ser como *exigentia essentiae.* Aquí Ortega introduce el término aristotélico *energeia,* aceptándolo antropológicamente, en el sentido de acto, como un hacer o crear, sentido que encaja a maravilla en el concepto cristiano del hombre como un ente que se hace a sí mismo, cuya existencia consiste en ser lo que hace. El que confluyan Aristóteles y San Agustín en la doctrina orteguiana de existir como ejecutar una esencia, en tanto ese ejecutar es un hacer o crear, está ya determinado por la confluencia en la metafísica moderna de la antropología cristiana y el cartesianismo. Ortega disimuló su angustioso coqueteo con la ontología con pregones oficiales y oficiosos que le apartaban de la filosofía de la existencia y le afirmaban en la originalidad de su propio camino. En el «Prólogo para alemanes» de 1934 asocia el «equívoco» pensar existencial con Kierkegaard, pensar, añade, «nacido de la desesperación». La andanada va contra Heidegger y su exégesis de la cura del ser-ahí y de su ser hacia la muerte. En esas mismas páginas confiesa que fue incapaz de leer ningún libro de Kierkegaard porque el estilo el autor de *El con-*

cepto de la angustia le ponía enfermo a la quinta página. Para acentuar el epigrama llama al cristianismo de Kierkegaard «necrófago», vampiro del «cadáver de la razón». La andanada va contra Unamuno, que en este caso también se llama Heidegger. El argumento contra la filosofía de la existencia termina sofísticamente aireando la «duda» de que una filosofía pueda llamarse adecuadamente «filosofía de la existencia», recordando al lector, caso de que lo ignorase, que su «barca» no arribó a ese equívoco pensar existencial sino a la filosofía de la razón vital[1].

Heidegger hizo una crítica de la *concupiscentia oculorum* de la metafísica, de su dependencia visual, en la objetivización de los entes, de su comprensión del ser como *Vorhandensein,* ser ante los ojos que le impuso la necesidad de acotar el término *Dasein* o ser-ahí, concepto poroso ante el carácter a la vez dinámico y espacial de la existencia. Heidegger estableció que al carácter existenciario fundamental del ser-ahí o *Dasein* es inherente la comprensión del ser, siendo el ser-ahí abierto para sí mismo en su ser[2]. La comprensión pre-ontológica del ser por el ser-ahí hace posible la ontología como un segundo saber que tiene como antecedente y fundamento que el ser-ahí desde el principio sea

[1] «Prólogo para alemanes», *op. cit.*, pág. 46.

[2] El ser-ahí es un ente que se caracteriza por una comprensión del ser que no es sólo teorética, sino que es ya una manera de ser que constituye la estructura ontológica del ser-ahí y que hace posible la existencia («Nur auf dem Grunde des Seinverständnis ist Existenz möglich»), *Kant und das Problem der Metaphysik, op. cit.*, pág. 209. En *Kant y el problema de la metafísica,* Ortega se enfrentó con un planteamiento existenciario de la síntesis ontológica o los juicios sintéticos a priori. A la pregunta de Kant de cómo la razón finita esencialmente dependiente de la presentación de un objeto para su acto de conocer puede trascenderse a sí misma al comprender el ser de su objeto con prioridad a la experiencia de ese objeto, Heidegger responde afirmando ese trascender como esencial a la naturaleza del ser-ahí que no es una cosa sino un acontecimiento. El ser-ahí se comprende a sí mismo desde su existencia, posibilidad de ser el mismo o no el mismo, partiendo de aquél ente relativamente al cual se conduce y comporta por esencia, inmediata y constantemente, el mundo. La analítica ontológica del ser-ahí se enfrenta con el hecho de que el ser-ahí no es sólo objeto de la tematización sino la actividad tematizante en tanto en cada caso el ser-ahí es cada uno de nosotros. Heidegger parte del ser como a priori en tanto el ser-ahí es pre-ontológicamente no extraño a sí mismo, a la vez que ontológicamente es lo más lejano y ónticamente lo más cercano. Heidegger enfocó el problema del ser como un análisis fenomenológico u ontológico del ser ser-ahí partiendo de la comprensión del término medio del ser-ahí en su cotidianidad por parte del ser-ahí con el propósito de poner en libertad el horizonte para una exégesis del sentido del ser en general. Heidegger se mantuvo en un concepto de la filosofía como saber trascendental y en este sentido aceptó una verdad del idealismo en el contexto del análisis existenciario de la existencia del ser-ahí como ser-en-el-mundo. Ortega pudo aceptar la dimensión existenciaria de este pensamiento, pero se resistió ante la trascendental, ya que ésta se mantenía dentro de un concepto de la filosofía como mundo invertido afín al idealismo filosófico y ante el que Ortega demostró una irreducible repugnancia. No extraña que el filósofo español se obstinara en negar la idea heideggeriana del ser-ahí como comprensión del ser, o del hombre como filosofía.

comprensión del ser (*Seinverständnis*). Este concepto de *Seinverständnis* introducía un principio hermenéutico ausente en la doctrina orteguiana del punto de vista, doctrina regida por el concepto de valor, a saber, valor como interpretación condicionada por el carácter circunstancial de la perspectiva.

El concepto *Seinverständnis* sugirió a Ortega la posibilidad de establecer un principio hermenéutico independiente del concepto de valor, es decir un sistema interpretativo anclado en la facticidad de la existencia, en la estructura o condiciones pre-teóricas de la vida. Surge por lo tanto en el lenguaje de Ortega una manera de decir directamente inspirada por Heidegger. Cuando Ortega afirma que el yo no es lugar donde la reflexión se produce sino que ese yo se encuentra inmerso en ella como una luz, no sólo acepta el principio de *Seinverständnis*, sino que adopta una metáfora heideggeriana casi al pie de la letra. Para Heidegger la expresión figurada *lumen naturale* alude a la estructura ontológico-existenciaria del ser-ahí, de lo *Dasein* como *Da-sein*, como ser en el ahí. El ser-ahí es iluminado en sí mismo, en cuanto «ser-en-el-mundo» y no por obra de otro ente, sino desde sí mismo ya que él mismo es la iluminación. Heidegger concluye que sólo a un ente iluminado existencialmente se le vuelve lo existente (*Vorhandenheit*), ante los ojos accesible a la luz. Ortega asimila este concepto del ser como *a priori*, valiéndose de expresiones como «la vida se alumbra a sí misma»... «toda ella tiene una dimensión de autoalumbrarse»... de «autofosforescencia»[3]. Habría que hacer notar sin embargo que el pensamiento filosófico de Ortega en sus comienzos, determinado por el platonismo y la experiencia de la fenomenología gustó de describir el proceso intelectivo como una iluminación. Sin embargo fue Heidegger el que dio el paso y concibió el ser de la existencia del ser-ahí como iluminación y no meramente de la actividad intelectiva de la conciencia.

Heidegger impone un primer significado sobre el concepto mundo, dándole el sentido de aquello en que un ser-ahí fáctico en cuanto *es*, ser-ahí, vive. El «ser-ahí» es como es en cuanto ser-en-el-mundo que es una estructura original y constantemente total. Mundo en el enunciado ser-en-el-mundo no significa los entes que el ser-ahí por esencia no es, ni tampoco ontológicamente una determinación de aquellos entes que el ser-ahí no es, sino un carácter mismo del ser-ahí. Para Heidegger la facticidad del ser-ahí es la efectividad del *factum* del ser-ahí, *factum* que es en cada caso cada ser-ahí. El ser-en-el-mundo pertenece intrínsecamente a la facticidad del ser-ahí que al estar vinculado o referido al ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que le es peculiar a él tiende a fugarse de comprenderse a sí mismo como un

[3] *¿Qué es conocimiento?*, Madrid 1984, pág. 20.

ente que es, que va siendo su destino. El mundo se le manifiesta al ser-ahí con prioridad ante todo comportamiento del ser-ahí hacia los entes[4]. En el *Da* de lo *Da-sein,* en el ahí del ser-ahí, éste se encuentra ya en comercio cotidiano con los entes intramundanos como *Sorge* o *cura* El ser-en-el-mundo del ser-ahí se ha dispersado en su facticidad en diferentes formas de ser-en *(In-sein),* dispersión que puede ejemplificarse como tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, etc. y que adoptan la forma de curarse de... Sujeto y objeto no coinciden con ser-ahí y mundo, ya que el mundo surge en el curarse de... del ser-ahí ante el ente que Heidegger llama útil *(Zeug),* sustituyendo el término cosa, ya que los entes que surgen en el curarse de... son esencialmente algo para...[5]

Todo útil es siempre por un enlace con otro útil formando parte de un sistema de referencias y dependencias que no se manifiestan ante los ojos sino en un andar manipulando y usando, andar que no es ciego y que se somete a un plexo de referencias para... y que consiste en un «ver» que Heidegger llama «ver en torno». Todo útil se refiere a un nexo de útiles referidos a un para... El mundo se revela en su circunmundanidad, en el útil haciéndose patente en el ver en torno del ser de la existencia del ser-ahí cuya comprensión de los útiles se hace presente en una conformidad a la que se le encubre el plexo total de relaciones y referencias que permanece latente.

La referencia y la señal son también enseres cuyo carácter específico es señalar, referirse a... Heidegger llama a la forma de estos útiles ser a la mano *(Zuhandensein/Zuhandenheit).* El ser a la mano posee una estructura referencial y en sí mismo el carácter de lo referido. El ente como útil se descubre en tanto es referido a algo, por lo tanto el mundo como un todo «a la mano» es siempre ya ahí. Cuando un útil falla y resulta inútil, el reloj se para, el coche no arranca, la luz no se enciende, el útil en su inutilidad, se convierte en cierto no ser a la mano, se hace patente como solo ser ante los ojos. Mas este ser ante los ojos de lo inusable descubre de nuevo la latencia de lo a la mano en un nexo de relaciones y en el modo de la impertinencia. El que el útil sea de pronto inempleable cuando falla produce una perturbación en la constitutiva referencia del para... un esto, desvelando la mundiformidad de lo a la mano. Al fallar un útil el cotidiano estar ahí enfrente del útil comprensible de suyo aparece como no a la mano en función de una ruptura del plexo de referencias que ahora en el fallo del útil descubre el ver en torno como un todo que anuncia el mundo. El fallo de un útil

[4] *Sein und Zeit, op. cit.,* pág. 72.
[5] *Sein und Zeit, op. cit.,* págs. 76-83.

nos revela súbitamente lo latente del todo del mundo que surge súbitamente a través del curarse de...[6]

Hacia 1947, Ortega atribuyó arbitrariamente a Heidegger el derivar el origen del filosofar de ese extrañarse ante el mundo cuando falla un enser o útil, ofuscando el hecho de que para el pensador alemán el asombro surge ante la presencia del ser ante el hecho de que el ente *es*. Ortega niega que el asombro sea el origen del filosofar o por lo tanto que el hombre sea pregunta por el Ser o filosofía. Ortega arguye que la duda y no el asombro es el origen de la filosofía, manteniéndose dentro del *pathos* de la metafísica moderna desde Descartes que parte de la duda en busca de la certidumbre. Sin embargo Ortega no deja de inspirarse en el análisis en *Ser y tiempo* de la mundiformidad del mundo circundante y de la inhospitalidad *(Unheimlichkeit)*, del modo existenciario como no en su casa (*den existenzialen «Modus» des Un-zu Hause Nichts)* para desarrollar una idea que no abandonará; que el hombre es el extraño, el menesteroso del ser, el peregrino del ser, cuyo ser consiste en forjarse un ser continuamente en un elemento extraño y heterogéneo cuya resistencia provoca esa necesidad de querer ser.

Para Ortega el fallo del útil indica que el «ser» es un poner del hombre, un modo de orientarse en ese ámbito inhóspito donde súbitamente se encuentra a sí mismo. Ortega refuta cómodamente el pensamiento de Heidegger arrancando impunemente conceptos de *Ser y tiempo* de su contexto discursivo y estructural; así tuerce a su favor la idea de inhospitalidad *(Unheimlichkeit)* para convertirla en prueba y principio de que la filosofía es razón práctica e instrumental, orientación del hombre perdido en sus circunstancias. Ignorando el punto de partida de Heidegger, el hecho de que la pregunta por el Ser ha caído en el olvido y que ese olvido de la diferencia ontológica es el motor secreto de la metafísica, Ortega se preocupa sólo de destruir al adversario acusándole de una inflación del concepto ser, «cuando todo recomendaba la operación contraria, restringir, exactar su sentido»[7]. Desde Plotino nadie se ha preguntado rigurosamente por el Ser, escribe Ortega, siguiendo los pasos de Heidegger, al que acusa de haber planteado mal la recuperación de la pregunta con el característico desmesuramiento de los pensadores germánicos poseídos por el «furor teutonicus». El esfuerzo de Heidegger por aclarar los diferentes sentidos de ser es objeto de una parodia tajante e inmisericorde: *Ser y tiempo* es un libro compuesto por un «tonso y furioso Sansón» que ha llenado de «gatos pardos» la filosofía, libro donde no se encuentra la «menor claridad» sobre lo que significa «ser», el «gran gato pardo de la filosofía», pero que abunda en

[6] *Sein und Zeit, op. cit.*, págs. 83-89.
[7] *La idea de principio en Leibniz...., op. cit.*, pág. 270.

innúmeras «variaciones de flauta», sobre lo que significa ser, como *Seinsinn,* sentido del ser, *Seinweisse,* manera de ser, *Sein der Seienden,* ser de los entes, etc., convirtiendo el término ser en la «bonne a tout faire» en el «concepto ómnibus»[8].

Es en el análisis de las estructuras fundamentales de la vida como juego entre yo y mundo donde Ortega se destaca como un brillante fenomenólogo, y no en la enunciación de primeros principios. Como fenomenólogo existencial Ortega se revela como genial intérprete de la fenomenología existenciaria de Heidegger. Vaya como ejemplo el extendido análisis de estar en... ejemplificada con el estar en la misma habitación donde dicta la conferencia. Ortega comienza con la noción «estar en», que concibe como un concepto «expresivo» de la realidad primaria que es nuestra vida y que consiste simplemente en un habérselas con esto o lo otro, un usar de, manejar, servirse de. El análisis orteguiano se hace eco del capítulo III de *Ser y tiempo,* titulado «La mundanidad del mundo» y el capítulo V, «El 'ser en' en cuanto tal».

Ortega comienza anunciando que la habitación la usan los oyentes y que por lo mismo no se hacen cuestión de ella, ya que la habitación no es una «cosa» sino algo que «viven» como tal habitación. Por lo tanto el «estar en una habitación» no consiste en estar cada yo que es cada cual en un espacio, porque la circunstancia es inmaterial y el yo es secundario a la «realidad integral de mi vida» que es antes de que nos pongamos a pensar en ella. Vivir, reitera el orador, es «hallarse frente al mundo con el mundo, dentro del mundo y sumergido en su tráfago, en sus problemas, en su trama azarosa»[9]. Heidegger distinguió entre el ser de los entes que tienen la forma de ser ante los ojos y el ser en el mundo del ser-ahí. El banco está en el aula, el aula en la universidad, la universidad en la ciudad, etc. hasta llegar al espacio cósmico donde está el banco, mientras que el ser-en como ser-en-el-mundo del ser-ahí tiene otro sentido que va referido a la estructura del ser-ahí. Para Heidegger el espacio sólo puede concebirse retrocediendo al mundo y sólo se deja descubrir a base del mundo, porque el espacio contribuye a construir el mundo en respuesta a la esencial espacialidad del ser-ahí, espacialidad debida a su peculiar estructura. Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo en el espacio. El espacio es en el mundo en tanto el ser-en-el-mundo del ser-ahí o *Dasein* ha abierto un espacio. El ser-ahí es espacial con anterioridad; no contempla sino que hace frente a un espacio en el sentido de paraje, un hacer frente lo a «la mano» del caso en el mundo circundante[10].

Escuchemos ahora la voz del filósofo de la razón vital amplificar

---

[8] *La idea de principio en Leibniz..., op. cit.,* pág. 270.
[9] *Unas lecciones de metafísica, op. cit.,* pág. 54.
[10] *Sein und Zeit, op. cit.,* págs. 102-104.

retóricamente ante la presencia de un público las características de estar en la habitación:

> En el análisis de la frase «estar yo en una habitación», no conseguimos aclarar el sentido de *estar* por la sencilla razón de que haciéndonos problema del «yo», del «en» y del «estar», hemos dejado como cosa de suyo clara el significado de «habitación». Y este descuido ha dado lugar a que entendiésemos sabiamente, y no vitalmente lo que es este ingrediente de lo que ahora es mi vida. Como cosa pasada de clave hemos entendido por habitación un cuerpo físico, un espacio material. Y de aquí han venido todas las dificultades, todos los tártagos que estamos pensando. Era inevitable que si la habitación es un espacio material, el *estar yo en* ella tuviese un sentido de relación espacial y material con ella.
>
> Ahora bien, no hay nada de esto. Yo sostengo que si nuestra vida consiste en estar yo en esta habitación, esta habitación no es en realidad primaria y propiamente un espacio, ni es nada material. Lo cual producirá en ustedes estupefacción tan grande que bien merece dejar el desarrollo de esta idea extravagante para la lección siguiente»[11].

Ortega, que había acusado a Hegel de que además de ser Aristóteles era Houdin, no le va a la zaga al autor de la *Fenomenología del espíritu* en lo de atar y desatar nudos. En la siguiente conferencia Ortega cumple su promesa sorprendiendo a sus oyentes con una dramática y paradójica solución al enigma.

> Precisada así, con todo rigor, la cuestión, nos encontramos con que la respuesta es sencillísima y formidablemente perogrullesca. A la par, es fundamental y de un golpe va a eliminarnos cosas muy decisivas. Estar yo en esta habitación —fíjense ustedes— no es estar pensando en o sobre esta habitación[12].

Recordemos la idea de Heidegger de que el ser-ahí es espacial en tanto no contempla sino que hace frente a un espacio en el sentido de paraje, un hacer frente lo «a la mano» del caso en el mundo circundante. Ortega describe la distinción heideggeriana en sus propias palabras, al dividir el quehacer que es la vida en dos porciones, lo que «hacemos con las cosas que no sea pensar en ellas» y ese «peculiarismo hacer que es el pensar»[13].

Estamos presentes ante la razón vital como novela por entregas, ante una brillante dramatización de las ideas que concuerda con la visión orteguiana de la vida como «res dramatica». Ortega ha sido sin duda uno de los pensadores que más se ha divertido filosofando, espe-

---

[11] *Unas lecciones de metafísica, op. cit.*, págs. 59-60.
[12] *Unas lecciones de metafísica, op. cit.*, pág. 64.
[13] *Unas lecciones de metafísica, op. cit.*, pág. 65.

cialmente en su primera época, diversión que compagina con su sentido deportivo de la vida, su visión lúdica de la existencia. Ese espíritu lúdico que alienta en el filosofar de Ortega le lleva a jugar con el destinatario, a derrochar ingenio, a vivir la filosofía, a apurar la copa de la vida. Sin embargo filosofar es en algún sentido y como dijo Fichte, no vivir. Pero para Ortega el vivir la filosofía, el hacerla vida, presente, actual, tiene que ser una manera de pensar. Ortega se complació en tajantes distinciones entre pensamiento y vida que le arrastraron a simplificar el idealismo, así llegó a concebir siguiendo ya una tradición anti-idealista el *cogito* cartesiano como un puro pensar, sin advertir que es un percibir, un representar, una intencionalidad ante los entes y el mundo, un vivir. Ante la afirmación de lo vital frente a lo abstracto, el ahora frente al nunca, la existencia frente a la esencia, lo actual frente a lo posible, viene a cuento la advertencia que hace en *El gran teatro del mundo* de Calderón, la personificación del Mundo en el papel del director de escena cuando comenta sobre los personajes que se han lanzado frenéticamente a vivir sus papeles:

> Aunque piensen que es vivir
> es sólo representar

Ese gusto por la vida, ese apetito de actualidad tan del hombre moderno que Ortega encarna con genialidad le llevó a desarrollar una profunda alergia ante el concepto de la angustia kierkegaardiana, unamuniana o heideggeriana, y a negarse a aceptar que esta pasión del alma pudiera llegar a constituir un concepto ontológico fundamental. Ortega percibió la angustia emotivamente como desesperación, como una imaginación romántico-cristiana que había envenenado el pensamiento de Kierkegaard primero y luego el de Unamuno y Heidegger. Ortega revela su temple positivista, su laicismo de hombre moderno al negarse a aceptar que el «ante qué» de la angustia es lo «amenazador», que no es en ninguna parte, ya que la angustia es el ser-en-el-mundo en cuanto tal, y que la angustia sea un fundamento del filosofar. ¿Qué pensaría Ortega al confrontarse con el análisis heideggeriano de la angustia? ¡Que la angustia no sepa qué es aquello ante lo que no se angustia y que se haga patente en expresiones como «no es nada»! ¡Que la angustia sea el modo fundamental de encontrarse, y que ese encontrarse sea como le va a uno en la angustia y ese irle a uno sea irle a uno inhóspitamente! ¡Que aquello ante lo que se angustia sea el mismo ser-en-el-mundo! ¡Que la angustia saque al ser-ahí de su absorberse y perderse en el mundo, de su habitar en el término medio, en la publicidad del uno (*das Man*) y que lo desaloje de la seguridad de sí mismo y lo arranque del estar en su casa (*Zu hause sein*) ¡Que la angustia que-

brante hasta las entrañas la cotidiana familiaridad y singularidad al serahí como ser en el mundo, como no en su casa[14].

Ortega adoptó y combatió el pensamiento de Heidegger pero a la vez reprimió las posibilidades que ese pensamiento despertaba, posibilidades que por otro lado cotizó y de las que se valió para reforzar su imagen laica del hombre. Sin embargo no pudo evitar que se le colara la teología. En la segunda época el hombre de la razón vital sigue encarnando el ideal de un espíritu lúdico aunque frenado e intensificado por el reconocimiento de la angustia como realidad incontrovertible de la condición humana y de la finitud de la vida del hombre emplazada entre el nacimiento y la muerte. El espíritu dionisíaco desplegado tan lúdicamente en la primera época y rebosante de alegre luminosidad se configura en la segunda, matizado por tonalidades oscuras que ensombrecen el jovial optimismo del primer discurso raciovitalista. El filósofo, que había exaltado unilateralmente durante la primera navegación la vida en perenne *statu nascendi,* el *elan vital;* se detiene ante la muerte y el envejecimiento. Dionisio se manifiesta en la segunda navegación no sólo como el dios de la vida, de la fuerza vital desenfrenada, sino como el dios del sufrimiento y de la muerte, emblema de la transfiguración de la vida en la muerte y de la muerte en la vida. Un acercamiento al cristianismo, más bien intelectual que cordial le llevó a meditar sobre el fin de la existencia, a integrar Cristo y Dionisos, encarnaciones del triunfo de la vida sobre la muerte y a través de la muerte.

Las íntimas y dramáticas vivencias del filósofo (Ortega aludió al título del libro de Maimónides *Guía de los perplejos* como descripción exacta de la encrucijada de la filosofía), surgen esporádicamente en el discurso de la segunda época, enmascaradas en punzantes ironías y contenciosas paradojas. El filósofo en la encrucijada se hace presente en la orientación que dio a su pensamiento desde los comienzos de la segunda navegación, camino que se multiplica en varias sendas que quiso fatigar con la mirada puesta en el norte de la razón vital. La empresa de una crítica de la razón vital anunciada con el título «Sobre la razón vital» en 1928 no tomó cuerpo tal y como la proyectó, quedando sólo las huellas, algunas borrosas, en los textos *¿Qué es filosofía? ¿Qué es conocimiento?* y *Unas lecciones de metafísica según la razón vital.* Esta senda coincide con otra que abrió a principios de la década de los años treinta y que se proyecta en el anunciado título de una obra que no se materializó como tal, *Aurora de la razón histórica,* que responde a los ensayos «Historia como sistema», «Ideas y creencias», «Dilthey y la idea de la vida», y los ciclos de conferencias *Esquema de la crisis* y *Sobre la razón histórica.* El esfuerzo por lograr un método de la razón

[14] *Sein und Zeit, op. cit.,* págs. 184-200.

histórica conlleva la praxis de esa razón histórica en la forma de la biografía, género que Ortega se propuso revolucionar y que para él representaba el gozne de la razón histórica. Esta vertiente práctica se hace patente en «Goethe desde dentro» y las conferencias y ensayos del centenario de 1949, y en los estudios sobre Vives, Goya y Velázquez.

En la década de los cuarenta, sin abandonar la fenomenología del mundo social y la elaboración de una razón histórica, Ortega penetra con ímpetu en la historia de la filosofía con la ambición de forjar una metahistoria de la razón desde el punto de vista de la razón vital e histórica. Y es en los años de 1943-1947 cuando redacta sus dos obras filosóficas de más envergadura, *Origen y epílogo de la filosofía* y *La idea de principio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.* Estos dos libros inacabados y póstumos llevan a cabo desde la perspectiva de la razón histórica la propuesta iniciada en 1929 en *¿Qué es filosofía?*, de tomar la actividad misma del filosofar y someterla a un análisis. *La idea de principio* se puede considerar como una emulación de la destrucción de la historia de la ontología de Heidegger, que se convierte en una destrucción de la ontología incluyendo la de Heidegger y que a la vez representa el testamento filosófico de Ortega, su última posición respecto a la filosofía y al filosofar.

Capítulo 10
FENOMENOLOGÍA Y RAZÓN VITAL

En una de las conferencias de 1940 *Sobre la razón histórica* Ortega alude a Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Karl Jaspers y a sí mismo como los pensadores que han llegado más lejos en el desarrollo de la «idea de la vida». A su propio ensayo lo califica como el más «insuficiente en cuanto a su expresión o formulación impresa». Dilthey, explica el orador a su público argentino, desarrolló la idea de la vida «por desgracia en forma tan insuficiente, que por razones sorprendentes que expuse hace años en «Dilthey y la idea de la vida» no nos ha servido de nada y hemos tenido que redescubrirlo cada uno por su cuenta». El ensayo de Jaspers, «un médico que llegó tarde a la filosofía», lo califica de insuficiente, a pesar de sus atisbos, «por falta de técnica filosófica». El esfuerzo de Heidegger lo considera «admirable», pero que se ha quedado «perlático y como paralítico en el primer compás de espera» [1]. Pocos años después calificará el camino desarrollado en *Ser y tiempo* como una vía muerta.

Al indicar que su concepto de la idea de la vida había sido dado a conocer en cursos universitarios y dos o tres publicaciones en lenguas extranjeras, alude implícitamente a una serie de textos, en su mayoría posteriores a *Ser y tiempo* (1927), omitiendo la referencia a un curso sobre el problema del ser dictado en 1925, que menciona en 1947 y del que hasta el presente momento no hay otras noticias. En la alusión de 1940 Ortega se refiere implícitamente a *¿Qué es filosofía?*, *¿Qué es co-*

[1] *Obras completas, op. cit.*, tomo I, pág. 192.

nocimiento?, Unas lecciones de metafísica según la razón vital (1933), publicados póstumamente, «History as a system» publicado en Inglaterra en 1935 y en español en 1947 con el título «Historia como sistema», «Ideas y creencias», publicado en parte en 1936 en alemán en la *Europaïsche Revue»* y en castellano en 1940, a las conferencias publicadas en 1942 con el título *Esquema de la crisis* y dictadas originalmente en 1933, texto que dio a luz en su forma completa en 1945 con el título *En torno a Galileo,* al curso de 1933 *Meditación de la técnica,* publicado en la sección dominical de La Nación de Buenos Aires y «Ensimismamiento y alteración», conferencia dictada en Buenos Aires en 1939 e incluida en *El hombre y la gente.* Los únicos texto impresos en castellano hasta el momento en que se dirige a su público argentino que podrían dar alguna idea del nuevo giro de su pensamiento, eran los dedicados a dos figuras del pensamiento alemán, «Dilthey y la idea de la vida», (publicado en 1933-34, nov-ene., en la *Revista de Occidente*) y «Goethe desde dentro», publicado simultáneamente en *Die Neue Rundschau* y *Revista de Occidente* en 1932.

Aunque Ortega alude ocasionalmente a *Meditaciones del Quijote* (1914) como precedente de ideas desarrolladas por Heidegger años después de su publicación, apenas menciona otros textos anteriores a 1932, lo que hace suponer que en 1940 no quiso o no pudo referirse a obras de la primera época como *El tema de nuestro tiempo* para ilustrar su posición filosófica. Ortega tenía entonces por delante un plan de publicaciones con las que aspiraba a poner las cartas sobre la mesa, presentar el sistema de la razón vital e histórica de manera contundente. Una cronología de intenciones indicaría que en ese momento «Ideas y creencias» iba a ser un capítulo de *Aurora de la razón histórica,* obra que no se materializó con ese título, aunque las lecciones dictadas en 1940 y 1944 en el exilio de Buenos Aires y Lisboa con el título *Sobre la razón histórica* correspondan a la obra en proceso. Lo que podría haber sido esta obra se puede reconstruir ordenando una selección de ensayos y libros de Ortega escritos entre 1932 y 1951, a saber «Historia como sistema», «Ideas y creencias», «Goethe desde dentro», «Dilthey y la idea de la vida», y los dos ciclos de conferencias *Sobre la razón histórica,* donde abundan repeticiones inevitables dado su carácter expositivo y oral. La antología se podría completar con trozos de *Meditación de la técnica, Esquema de la crisis, Origen y epílogo de la filosofía* y *Una introducción a la historia universal.* En el reducido catálogo de 1940 quedan excluidos una larga serie de pensadores entre los que destacan Nietzsche, Bergson, Unamuno, Scheler, Simmel y Husserl. Ortega se limita a incluir a su coetáneos Heidegger y Jaspers asociados con la «filosofía de la existencia» y a Dilthey como predecesor malogrado. Sin embargo la significación de los pensadores omitidos para el desa-

rrollo de la llamada idea de la vida no es nada desdeñable ni lo es tampoco su impacto sobre el pensamiento de la razón vital e histórica. Husserl desempeñó un indispensable papel en la elaboración de la razón histórica raciovitalista de la segunda navegación que Ortega no supo reconocer en el Prólogo para alemanes de 1934, donde rindió cuentas de su deuda con la fenomenología.

La transformación del pensamiento de Husserl desde una fenomenología pura a una fenomenología del mundo vital quedó ofuscada por el uso que ciertos pensadores incluyendo Ortega dieron al término «fenomenología», es decir, a Husserl se le catalogó como fenomenólogo trascendental sin reconocerle los pasos que dio desde 1913 encaminado hacia una fenomenología del mundo vital y socio-histórico. Esta ofuscación se debe a que otros, partiendo de la fenomenología, llegaron antes que Husserl a tematizar la existencia histórica como objeto de la descripción fenomenológica. El concepto de intencionalidad elaborado en las *Investigaciones lógicas* a principios del siglo ejerció una poderosa atracción sobre la última etapa del pensamiento de Dilthey y sirvió a Heidegger durante muchos años como caballo de batalla que le permitió entrar a saco en la ontología tradicional y preparar el terreno adecuado para un análisis existenciario del ser de la existencia del ser-ahí. Es probable que Ortega durante los años veinte en la euforia del primer raciovitalismo se distanciara de la problemática de la fenomenología trascendental, aunque es evidente que en los comienzos de la segunda navegación fijó su atención en la obra de Husserl, incitado por la fenomenología existenciaria de Heidegger.

Dilthey había aprovechado de la doctrina fenomenológica de intencionalidad, la idea de que el objeto de la intención no es un hecho psíquico sino una unidad ideal, lo que le permitió distinguir entre continuidad causal y estructura, independizando la vida del espíritu de toda sucesión causal y psicológica. Al transponer el concepto lógico de intencionalidad a la vida histórica, Dilthey logró clarificar que la vida posee una estructura hermenéutica, que ya es en sí interpretación de sí misma y que por lo tanto sirve de fundamento real a las ciencias del espíritu. Heidegger trabajó el concepto «lógico» de intencionalidad para descubrir el carácter del comportamiento del ser-ahí, como una estructura que ni es objetiva, ni subjetiva, en el sentido tradicional de estos términos, sino más bien una mezcla en un sentido más original en tanto la intencionalidad pertenece a la existencia y hace posible que el ser-ahí se comporte *existiendo* hacia lo *existente*[2]. Un repaso de los escri-

[2] Un texto capital (al que Ortega no tuvo acceso) para entender la ontología fenomenológica de *Ser y tiempo,* es el curso dictado en el verano de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* publicado por primera vez casi medio siglo después,

tos de Ortega de la primera época revela que concibió el fenómeno de la historia como una realidad psicológica anclada en el fondo psicosomático de la persona y que estaba lejos de poseer un concepto estruc-

(Die Grundprobleme der Phänomenologie, Frankfurt 1975.) Esta obra corresponde a la segunda y la tercera sección de la segunda parte de *Ser y tiempo,* que Heidegger nunca publicó pero que esencialmente está contenida en *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* obra que con *Kant y el problema de la metafísica,* publicada separadamente en 1929 (que hubiera constituido la primera sección de la segunda parte), forma la totalidad del tratado de *Ser y tiempo* del que Heidegger publicó sólo la primera parte. *Los problemas fundamentales de la fenomenología* sobrepasan el mismo plan de Heidegger en *Ser y tiempo,* profundizan en el ser como a priori, antecedente a los entes e identifican esta investigación con la filosofía misma como ontología en función de la temporalidad de lo *Dasein* o ser-ahí, fuente original de la compresión a priori del ser. En esta obra la destrucción de la ontología tradicional (o más bien corrección, ya que Heidegger insistió en aquel momento en que la filosofía debe partir del sujeto y volver al sujeto sin caer en un subjetivismo unilateral) pone énfasis en la tradición incluyendo la medieval y la distinción entre esencia y existencia, que lleva a Heidegger a anunciar explícitamente la diferencia ontológica. Lo *Dasein* o ser-ahí entiende de alguna manera el ser en su comportamiento hacia los entes. La distinción entre el ser y los entes es ahí, *ist da,* latente en el ser-ahí y su existencia, aunque no sea de manera explícita. La diferencia es ahí, *ist da,* a saber, el ser-ahí existe en tanto existencia significa actuar en función de esa diferencia que ya es un modo de ser del ser-ahí.

A esta diferencia la llamó Heidegger la diferencia ontológica cuando se hace explícita, es decir, la ontología se constituye como ciencia partiendo de la distinción latente en la existencia del ser-ahí. Sobre esta base Heidegger corrige el concepto vulgar de intencionalidad y aclara en función de la comprensión pre-ontológica del ser el concepto de mundo, ya que mundo no es resultado de un cálculo, sino que mundo antecede a los entes en tanto mundo es desvelado y comprendido anticipadamente. El ser-ahí se enfrenta con los entes intramundanos como existentes en tanto el ser-ahí es ya en el mundo.

El conocimiento de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* hubiera frenado la opinión de Ortega de que *Ser y tiempo* había desembocado en una vía muerta. A la vez le hubiera aclarado la actitud de Heidegger frente a la fenomenología, es decir, la ontología. En *¿Qué es conocimiento?, Unas lecciones de metafísica* y *Sobre la razón histórica,* Ortega se plantea una temática que deriva de *Ser y tiempo,* pero que coincide con cuestiones que Heidegger discute en *Los problemas fundamentales...* de manera más explícita, la diferencia entre esencia y existencia, la distinción entre ente en tanto existente y como ser percibido, la necesidad de reconstruir la ontología partiendo de la orientación moderna hacia el sujeto, frenando su unilateralidad o subjetivismo (el cartesianismo de la vida de Ortega), la constitución existencial del ser-ahí o vida humana fundamentada en la facticidad cotidiana y su comprensión pre-ontológica del ser de los entes. El esfuerzo de Ortega en su segunda navegación es sin duda extraordinario y no desemboca en mera ampliación de temas heideggerianos. Ortega explora las distinciones ontológicas entre sujeto y objeto, y se esfuerza por reconciliar el idealismo y el realismo, cerrar la brecha entre *conciencia* o *res cogitans* y la naturaleza o *res extensa,* planteando un nuevo punto de partida, el ser de la existencia de la vida humana que coincide en términos generales con el de Heidegger. Éste sin embargo, mantiene presente el hecho de que el ser de la existencia del ser ahí como sujeto, se hace presente en diversidad de modos que adoptan formas históricas que señalan la trascendencia del ser, y de ahí que en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* prefiera escoger a Kant más bien que a Descartes como el estadio intermedio y decisivo de la cuestión, de la distinción entre sujeto y objeto, conciencia y naturaleza, en vistas de un planteamiento más total del

tural no psicológico[3] de la existencia, al que sólo se aproximará en la segunda época. Las posibilidades hermenéuticas que arrastraba el concepto de intencionalidad se le hicieron patentes a través de *Ser y tiempo* y de la obra de Dilthey vista retrospectivamente desde la perspectiva de la fenomenología existenciaria. El concepto de vida como interpretación de sí misma acuñado en la segunda época está ausente del discurso de la primera razón vital, cuya intención hermenéutica se sustenta de la idea de «valor». Los hechos demuestran que Ortega cobró plena conciencia de las posibilidades de la fenomenología para su idea de la vida como realidad radical sólo después de leer *Ser y tiempo*. Sin embargo en las cuentas que hizo en 1934 de sus deudas para con el pensamiento alemán, excluye a Heidegger, deja a Husserl varado en el mundo de *Ideas* (1913), desentiende el itinerario de la razón vital del camino de la fenomenología y erige a Dilthey un monumento en honor del filósofo desconocido; provocativa versión de la evolución de su propio pensamiento que ha mediatizado una larga serie de interpretaciones de la razón vital.

El camino de Husserl en la fenomenología llevó al autor de las *Investigaciones lógicas* a elaborar durante los últimos años de su vida los fundamentos de una fenomenología del *Lebenswelt,* del mundo vital, pre-dado (*Vorgegebenheit)* y antecedente a la conciencia teórica, aunque el concepto del mundo vital había surgido en *Formale und Trascendentale Logik* y *Erfahrung und Urteil* con un carácter genético pero

análisis del ser de la existencia del ser-ahí como fundamento de la pregunta sobre el ser en general, pregunta que sólo se puede configurar en función de una historia, en la que confluyen equívocamente la historia de la metafísica occidental y una historia todavía no desvelada del Ser. Ortega excluye esta dirección y prefiere el ejemplo de Descartes del que se vale Heidegger en *Ser y tiempo,* al de Kant para ilustrar la interpretación moderna del sujeto y el objeto, elección más cómoda sin duda, y que le permitió conseguir fórmulas sucintas y quizá fáciles como «cartesianismo de la vida», dotando al *cogito* cartesiano de mundo y relegando al sujeto a un papel de coexistencia con la circunstancia (ampliación fenomenológica del concepto yo soy yo y mi circunstancia) en una dimensión pragmática y antropológica que le llevó a rechazar la diferencia ontológica y la ontología como la teoría del desvelamiento del Ser en la temporalidad del ser del ente llamado *Dasein* o vida humana en la terminología raciovitalista. Esta tendencia arrastra a Ortega a un vaivén entre una ontología que se promete independencia de las ciencias y una proclividad a recaer en premisas antropológicas no cuestionadas y un positivismo reñido con la filosofía como saber trascendental, ambivalencia que se resuelve en una teoría de la vida humana como razón histórica, doctrina unificada de las ciencias humanas o humanidades, nombre que prefirió Ortega. Mas el hecho sustancial en todo este proceso se hace patente en una nueva experiencia de las posibilidades de la fenomenología, que inevitablemente disparó el contacto con la reinterpretación heideggeriana de la fenomenología como ontología.

[3] En su primera época Ortega considera la sustancia del ser histórico del hombre como psicológica. Ver *El tema de nuestro tiempo,* («Biología y pedagogía», «Las Atlántidas», «Las ideas de Leon Frobenius»).

todavía formal y vaciado de cualquier contenido o contexto histórico. En la *Lógica formal y trascendental* Husserl describe un mundo predicativo, base de una fenomenología genética que busca las raíces del conocimiento en sus antecedentes en lo pre-cognoscitivo. El paso siguiente arrastra a Husserl a penetrar en el *Lebenswelt* del mundo histórico y social, realidad existencial e inter-subjetiva sedimentada en la tradición. *Die Krisis der europaïschen Wissenschaften und die Transcendentale Phänomenologie,* publicada póstumamente en su totalidad en 1954, dieciocho años después de que aparecieran sus dos primeras partes en *«Philosophia»* representa el estadio final de la búsqueda que arrastró a Husserl desde la fenomenología pura a una fenomenología del mundo vital y de su contexto histórico-social. Husserl que había criticado el psicologismo de Dilthey influyendo sobre la decisión de este de fundamentar la idea de la vida sobre una base estructural, terminó acercándose a un Dilthey mediatizado por el Conde Yorck y hecho patente en el análisis heideggeriano de la historicidad del ser-ahí, a saber: que en la plenitud de mí mismo, no en función de un yo abstracto, soy historia[4]. Cuando Ortega se refiere por primera vez en 1941 a lo hasta entonces publicado en *«Philosophia»* de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* entiende que el maestro de Heidegger había arribado ya demasiado tarde a la razón vital e histórica y que el método de la fenomenología trascendental no daba cabida a la realidad existencial e histórica de la vida ya que la autognosis que practicaba la fenomenología sobre el yo abstracto sólo podía dar un salto mortal a una autognosis dirigida a la propia existencia.

Ortega interpretó la penúltima obra de Husserl como un salto de la fenomenología a lo que nunca pudo salir de ella, aunque no dejó de expresar su satisfacción ante el «brinco» que había dado la doctrina fenomenológica a la «razón histórica». Ortega asume que ese «brinco» no fue consecuencia de un proceso histórico de la fenomenología sino más bien una violencia impuesta sobre el método de la fenomenología trascendental a causa de influencias extrañas, esencialmente por el nivel de los tiempos. Pero mas bien que concluir con la idea de que Husserl cedió eventualmente ante su discípulo Heidegger y tomó en cuenta al fin y al cabo el análisis existenciario del ser de la existencia del ser-ahí aunque fuera a regañadientes, (ya que Husserl se había disociado de la fenomenología existenciaria), Ortega prefirió presentar al público otro argumento a favor del camino que había seguido; que el gran Husserl concluyera acampando en el vestíbulo de la razón vital e histórica. En un comentario anterior al contacto con los textos de la *Crisis...* Ortega observó a propósito del esfuerzo de Husserl por adentrarse en la

[4] *Sein und Zeit, op. cit.,* pág. 402.

realidad pre-teórica del mundo vital en la *Lógica formal y trascendental* de 1929 que la fenomenología genética no puede reobrar sobre la fenomenología general «de la que ella es sólo un miembro»[5].

Ese «brinco» de la fenomenología responde a una evolución interna del pensamiento de Husserl acelerada por dramáticos acontecimientos en el mundo de la filosofía disparados por el efecto traumático de *Ser y tiempo* y acentuada por un sentimiento de crisis dominante en los ámbitos intelectuales de entreguerras, intensificado por el imparable avance del nacionalsocialismo hacia la dictadura. Husserl, maniatado por los límites del método que se impuso, problematizó continuamente los fundamentos y las posibilidades de la fenomenología, hasta desembocar en una crisis de principios que refleja los efectos del planteamiento revolucionario de Heidegger. La *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* espeja la crisis de la filosofía y de la misma civilización occidental, cuestión que Ortega tematiza siguiendo su propio camino durante su segunda navegación. El concepto de crisis alienta en las conferencias tituladas *Esquema de la crisis* e inspira las primeras páginas de *El hombre y la gente,* aludiendo aquí sólo a los ejemplos más obvios. Crisis significa en aquel contexto de los años treinta crisis de principios, problemática que se metamorfosea en un tópico que las siguientes generaciones se ocuparon en trivializar, transformando la crisis en moda intelectual y los términos problemático y problematizar en muletillas de una retórica de la crisis que todavía padecemos. Sin embargo el hecho de que el concepto de crisis se haya convertido en un tropo retórico análogo al de que viene el lobo del cuento, puede hacernos olvidar que en la década de los treinta cundía una extraña desazón, sentimiento de que la razón, orgullo del hombre moderno, se había convertido en la enfermedad mortal del hombre occidental. Ante este estado de ánimo propagado y popularizado por el arte y la literatura ya desde los comienzos del expresionismo y acentuado por crisis económicas y sociales además de la cada vez más acelerada tecnificación, organización, masificación e industrialización de la vida occidental impulsada por las ciencias naturales y el capitalismo racionalista, Ortega se percibió a sí mismo inevitablemente como un profeta, ya que durante su primera época había venido prescribiendo a Occidente, el enfermo de la razón, la terapia de una razón vital.

Es desde este punto de vista que el «brinco» abrupto de la fenomenología de Husserl vino a darle la razón a Ortega, es decir la razón vital e histórica, necesario y auténtico camino de la filosofía según su creador, en tanto ésta como razón práctica tenía ante sí la tarea de re-

[5] «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», *Obras completas,* Madrid 1947, tomo V, págs. 541-542.

modelar los antiguos y gastados paradigmas y re-orientar el proceso cultural e histórico. Ortega al hacer sitio para la originalidad de su pensamiento, impuso sobre la fenomenología limitaciones que la determinaban como vía muerta en lo que afectaba a la razón vital e histórica. Si se percibe la fenomenología como una realidad del espíritu, sea pura o aplicada, el papel de ésta en la vinculación del pensamiento de Ortega es de otro signo al que quiso darle el filósofo de la razón vital en el *Prólogo* de 1934[6]. El proceso fenomenológico es algo más que un método, es un estado de ánimo que va describiendo realidades vedadas a una razón atragantada por la lógica e incapaz de abandonar el reducto fortificado de la autoconciencia, desentenderse de los objetos empíricos con que la hipnotiza el sentido común o frenar su apetito por calcularlo todo. Ortega descubrió la «vida», lo más inmediato y desatendido por la filosofía, Heidegger redescubrió el Ser, lo más cercano y olvidado por la ontología. Husserl también se hizo presente el mundo vital tapujado por el yo abstracto. La verdad filosófica se manifiesta para la imaginación existencial como revelación, como verdad accesible en la plenitud de la vida individual y no como consecuencia de un proceso silogístico ya inductivo, deductivo o dialéctico. La fenomenología tuvo consecuencias no conscientes a sus intenciones metodológicas, ya que a través de la *praxis* fenomenológica, el pensador se descubrió como existente, y su pensamiento comprometido en el acto de existir. La fenomenología descubre al hombre de carne y hueso, finito y temporal en el acto de pensar. En esto, Unamuno fue tan fenomenólogo comocualquiera aunque no se dedicara a estudiar a Husserl, entendiendo la cuestión cordialmente, al filosofar con el sentimiento de saber que su filosofía dependía de una intrafilosofía y que se filosofaba con el hombre y no sólo sobre el hombre.

El temple de ánimo fenomenológico de un espíritu inquieto, imaginativo y artístico como fue el de Ortega se hace patente en el arte del discurso raciovitalista, en la actividad práctica de la fenomenología como un continuo palpar de la realidad «vida» desvelada y hecha presente ante el espíritu y encarnada en la conciencia de sentirse vivir. La reducción fenomenológica llevada al extremo encalla en la propia existencia en su espontáneo e irrefrenable fluir. La ascesis del *epoké* fenomenológico al frenar el apetito de la voluntad intelectual de poner significaciones sobre las cosas abre un espacio u horizonte donde las abandona a ser-se y a constituirse en mundo, espacio donde el espíritu es-

[6] Allí escribió: «La fenomenología, al suspender la ejecutividad de la conciencia, su *weltsetzung*, la realidad de su contenido, aniquila el carácter fundamental de ella. La «conciencia» es justamente lo que no puede suspenderse: lo irrevocable. Por eso es realidad y no conciencia». («Prólogo para alemanes», *op. cit.*, pág. 60.)

céptico y autorreflexivo se topa con la irreducible, incontrovertible e ingenua presencia de la propia existencia. La vertiginosa promiscuidad metafórica del discurso raciovitalista, se abreva en el anónimo fluir de las fuentes ocultas del existir, experiencia que se reitera a sí misma en continuas epifanías, que transforman la ascesis del espíritu escéptico en éxtasis de la conciencia que se deleita fascinada ante la irrefrenable e ingenua presencia de la propia «existencia». La conciencia escéptica raciovitalista se remansa paradójicamente en la vivencia del *elan* dionisíaco, se detiene en la «vida», afirmando su prioridad, irreductible y primordial mientras frena el asombro ante el *mysterium tremendum,* ante la trascendente y evasiva presencia del Ser.

La reflexión fenomenológica desemboca en el descubrimiento de las formas «inferiores» del espíritu viniendo a confirmar las preguntas de Nietzsche: ¿hasta qué punto es el intelecto consecuencia de las condiciones de la existencia, es decir de la voluntad de poder, y en qué sentido es el sujeto no algo dado si no añadido, más bien inventado? En el pensamiento fenomenológico de Husserl, fiel a los principos de la fenomenología trascendental pero impulsado hacia la vida irrumpen una serie de aporías patentes en la *Crisis...* que se podrían formular de la siguiente forma: ¿cómo puede llegar la fenomenología como ciencia eidética a (conocimiento de esencias y absolutamente no de hechos) convertirse en conocimiento de la historia y del mundo vital? ¿Cómo puede una filosofía del *cogito* fundamentada en una subjetividad trascendental, en un yo primordial *(Ur-ich),* antecedente al mundo pre-dado, Yo absoluto ante el que todo lo demás es relativo incluyendo al yo cognosciente, fundamentar el conocimiento de la historia? Aquí viene a cuento la frase de Nietzsche que el conocimiento y el ser se excluyen el uno al otro irremediablemente necesariamente y que Unamuno formuló como la irreconciliable lucha entre razón y vida, razón y fe. En su primera época Ortega intuyó a través de la práctica de la fenomenología la dicotomía entre el ser y el pensar que quiso resolver precipitadamente por medio de la idea de la razón vital que viene a significar razón viviente. Hacia 1930 la razón vital se convirtió en caja de sorpresas; tras el impulso vital que Ortega había ubicado esencialmente en el sujeto, en lo psicosomático, se emboscaba el ser, incompatible con nociones de origen biológico y antropológico. Ortega tuvo que escoger entre «ser» y «vida», prefiriendo aferrarse a lo más inmediato y familiar, cuya indiscutible evidencia se resistía a evaporarse en el agujero negro de la ontología. Sin embargo las explicaciones que terminó elaborando para justificar su preferencia por «vida» contra el vetusto término se quedaron mancas, ya que sólo se preocupó de desmontar la historia del ser pero ni siquiera esbozó una metahistoria del término «vida».

El término «vida» ya desde sus comienzos tiende a suplantar los términos conciencia y subjetividad en cuanto el yo congnosciente o reflexivo se percibe a sí mismo viviendo su propia intencionalidad, descubriendo que aunque los objetos de esa intencionalidad sean trascendentes e ideales y no reducibles a fenómenos psíquicos, la intención se manifiesta como un acto que surge del mundo vital, de la plenitud de la persona. Desde el punto de vista de la fenomenología pura, esto resulta en una paradoja ya que se supone que la reflexión trascendental elimina todo lo dado anticipadamente, incluyendo el mundo. La vivencia de la experiencia fenomenológica empuja el término «vida» a significar vida productiva antecedente a la experiencia consciente y a la intencionalidad del yo abstracto y a confundirse con una intencionalidad anónima y escondida que hace posible la comprensión del mundo por el sujeto, ya que comienza siendo como existente en ese mundo. Esto le ocurre eventualmente a Husserl adverso a despegarse de los principios de la fenomenología trascendental, pero que por un proceso alimentado por el punto de partida de la fenomenología pura había venido imponiendo nuevos matices de significado al término *Lebenswelt*, hasta llegar a identificarlo en la *Crisis*... con la realidad pre-teórica y existencial del mundo histórico-social. Y es que en Husserl la fenomenología trascendental como filosofía pura y ciencia rigurosa no deja de manifestarse como filosofía vivida que eventualmente al sedimentarse paulatinamente en la experiencia fenomenológica violenta desde dentro los moldes idealistas de la fenomenología. Si concebimos la razón vital de la primera época como una forma de la fenomenología, su evolución ofrece analogías con la fenomenología de Husserl hacia una razón histórica[7]. La evidencia está en el hecho de que el historicismo prac-

[7] Hacia 1939 Ortega escribió: «La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de lo que llamo razón vital» («Apuntes sobre el pensamiento...», *op. cit.*, pág. 540). En 1934 había opuesto a la «conciencia» de la fenomenología de Husserl, «la *vida* en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad» («Prólogo para alemanes», *op. cit.*, pág. 62). Seis años más tarde se reafirma en esta opinión al insistir en que «el orbe de absoluta realidad, que para Husserl lo que llama "vivencias puras", no tiene nada que ver, pese a su sabroso nombre, con la vida; es en rigor lo contrario de la vida» («Apuntes sobre el pensamiento...», pág. 540). Ortega tendió a enredarse en actitudes polémicas preocupado por su propia originalidad, de ahí que su interpretación de la fenomenología de Husserl no admita una evolución del autor de *Ideas* hacia una fenomenología del mundo vital e histórico.

Husserl terminó postulando una vuelta a la ingenuidad de la subjetividad anónima, el mundo vital, y el mundo histórico-social. La experiencia de la fenomenología en Husserl, sin duda mediatizada por los planteamientos de su discípulo Heidegger (aunque Husserl rechazara la orientación de *Ser y tiempo*), desemboca en el esfuerzo por sustituir la deducción trascendental de Kant con la subjetividad anónima de la conciencia, lo preteórico y pre-dado, lo pre-predicativo, realidad hecha evidente en la experiencia natural y que presupone el mundo vital. Ortega no quiso admitir que el paso final de Husserl a

ticado por Ortega durante su primera época le sirvió sólo como predisposición para buscar la razón histórica hacia la que tendía su pensamiento. Ortega llegó a la razón histórica de la segunda época sólo a través de la transformación de la fenomenología en ontología existenciaria a manos de Heidegger.

La frase de Ortega de que la fenomenología genética de Husserl «no puede reobrar sobre la fenomenología de que ella es sólo miembro», es válida en tanto afirma la imposibilidad de desarrollar una razón histórica desde la fundamentación original de la fenomenología. Sin embargo esto no excluye el hecho de que la actividad fenomenológica y no sólo la teoría empujada hacia sus posibilidades extremas no lleve implícita una predisposición hacia la filosofía de la vida y que por lo tanto tienda a dar ese «brinco» hacia la razón histórica. No son por lo tanto extrañas la coincidencias entre el Husserl tardío y Dilthey, el Dilthey que años antes había tomado prestado de Husserl el concepto de intencionalidad y al que Husserl había criticado como portador del virus psicologista, enfermedad contra la que Dilthey descubrió una cura inspirada en la fenomenología trascendental. El hecho de que Dilthey muriera en 1911, en la plenitud de la actividad filosófica de Husserl como fenomenólogo puro y que su aportación a la idea de la vida o la filosofía de la existencia no se hiciera patente hasta fines de los años veinte es sólo indicativo del poder catalizador con que Heidegger logró reunir de manera original la fenomenología y la filosofía de la vida. Ortega despertó ante la alarma sonada por Heidegger reaccionando a favor de su propia originalidad y descubriéndola paradójicamente en las

---

la razón histórica fuese consecuencia de una evolución interna de su experiencia fenomenológica, y así afirmó tajantemente que de la fenomenología no podía surgir la razón histórica. Sin embargo soslaya el hecho de que sin la fenomenología como último refinamiento del idealismo no hubiera sido posible llegar al análisis existenciario del ser de la existencia del ser-ahí y en el caso del mismo Ortega al análisis de las estructuras de la vida humana como realidad radical, y a la misma razón histórica. Si se piensa en la fenomenología como tal y no en nombres de filósofos relacionados con ella, entonces la fenomenología como movimiento histórico lleva inevitablemente a planteamientos que revolucionan la filosofía.

La idea que instauró Nietzsche de que la filosofía tenía que plantearse como problema los fundamentos pre-teóricos de la razón (con el ojo puesto en Kant o contra la deducción trascendental de Kant) se constituyó como un impulso fundamental de la filosofía alentando en la filosofía de la vida, pero sólo llegando a un suficiente planteamiento a través de la fenomenología. Heidegger dio ese salto partiendo de la fenomenología y de un gran respeto por el idealismo filosófico, ya que no cayó en la fácil demagogia corriente en aquel entonces (en la que participó Ortega) de atacarlo proponiendo todo tipo de fáciles superaciones. Desde los años de la Gran guerra, Heidegger había meditado sobre los límites y posibilidades del método fenomenológico en conjunción con una crítica del historicismo, esfuerzo que cosecha en *Ser y tiempo,* publicado en 1927 y que obligó a la filosofía a reconsiderar entre otras cosas el problema de la historicidad del hombre.

sombras que proyectaba el pensamiento de *Ser y tiempo* sobre la razón vital, término que hacia 1930 no parecía tan afortunado, ante el reciente desarrollo que Heidegger había dado a la fenomenología. «Razón vital» acusaba su origen idealista, en la «vida consciente» postulada por Husserl e inspirada en un término usado por el neokantiano Natorp cercano a *Seelenleben,* vida espiritual, o *Lebendigkeit,* usados por Dilthey y que Ortega prefirió traducir por «conciencia viviente»[8], avecinándolo al de Husserl y emparentándolo retroactivamente con la razón que había bautizado «vital» hacia 1922.

Más que un método la fenomenología es como actividad espiritual, un camino, que puede conducir a lugares insólitos e inesperados. Ortega avanzó una interpretación oficial y oficiosa del papel que jugó la fenomenología en la razón vital, que han tendido a aceptar un número de críticos ampliándola fantásticamente o repitiéndola al pie de la letra. Fenomenología significa una actitud espiritual de la época del expresionismo ávida de descubrir la «verdadera realidad», la realidad radical o esencial, y predispuesta a la filosofía de la vida y a la filosofía vivida. La crítica que hace Ortega de la fenomenología de Husserl, es decir de la fenomenología en 1934, eficazmente argumentada desde una mirada retrospectiva y cómoda se resquebraja si se la somete a un poco de ácido proustiano, a saber: lo que Ortega atribuye a los años 1912-1916 recordado y revivido en 1934 borra las inevitables y necesarias diferencias entre la reacción original del joven filósofo ante la fenomenología en las vísperas de la Gran Guerra y una experiencia posterior que desemboca en los argumentos de 1934 necesitados de una infalibilidad que fieles discípulos y exégetas han convertido en dogma hermenéutico. Lo que Ortega escribe en 1934 acerca de su relación con la fenomenología no lo escribió en 1914 ó 1916, o antes de 1934. La valoración de la fenomenología en la autobiografía intelectual de 1934 es una verdad de aquellos años, no de 1914. Si los leales discípulos del filósofo han transformado en principio interpretativo la *apología pro vita sua* de 1934, no le han hecho al creador de la razón vital un favor, proyectándolo como niño prodigio y tarado a la vez, al insistir retóricamente sobre la imagen de un pensador en plena «posesión» de su filosofía en 1914. Estos intérpretes olvidadizos del proceso interno de la razón vital y afásicos ante las vicisitudes de la metafísica, han atendido a «superaciones» y «anticipaciones» de ideas convirtiendo la historia de la filosofía en una carrera de galgos. El pensamiento de Ortega es infinitamente más divertido, ágil, versátil, contradictorio, problemático, intenso, provocativo, sofístico, sombrío e irónico que la figura académica de ese pensamiento fijada por sus seguidores. En la acera de enfrente,

[8] «Dilthey y la idea de la vida», *Obras completas,* Madrid 1947, tomo VI, pág. 200.

parásitos de los argumentos triunfalistas ya hiperbólicos o atenuados de los fieles del filósofo, fisgonean en los tecnicismos de la razón vital, siniestros ya que no diestros sepultureros, viciosos del azadón filológico, no comadrejas sino avestruces de la hermenéutica. Lacayos adictos a la vivisección del vía crucis del héroe, reducen los jirones del espíritu a piltrafas convenientemente clasificadas para su distribución y consumo en congresos y publicaciones, ya que no conciben la filosofía como una caja de Pandora sino más bien como retahíla de sarcófagos hechos a la medida para llevar puestos o exhibir como mercancías en las ferias de muestras.

El movimiento dialéctico del discurso raciovitalista demuestra que Ortega no abandonó la fenomenología en el momento de recibirla, sino todo lo contrario, un continuo y renovado contacto con la doctrina fenomenológica fertilizó primero la razón vital y después la razón histórica. Al fijar los límites de la fenomenología en 1934, Ortega no tomó en cuenta los constantes avances y planteamientos de Husserl que desembocaron en el texto de la *Crisis*... Ortega no alude en ningún lugar a los cambios de significado de *Lebenswelt,* mundo vital en la evolución del pensamiento de Husserl ni a las transformaciones del término «vida» en su propio pensamiento. La interpretación de la fenomenología que Ortega presenta al público alemán en 1934 recuerda su encuentro con la doctrina de Husserl durante los años 1911-1914, pasando por alto la transformación subsiguiente de la razón vital y de la fenomenología. Ortega, no sin reconocer la buena suerte de haber pasado por la disciplina de la fenomenología, se contentó con desenmarcararla como forma de idealismo, manteniendo silencio sobre el continuo obrar de la doctrina fenomenológica en la actividad filosófica de su coetáneos y contemporáneos[9]. Caso ejemplar de una fenomenología del mundo social impulsada por el pensamiento de Husserl y coincidiendo con la primera versión de la razón vital fue la obra de Hans Freyer, *Teoría*

[9] Si aceptamos la versión de 1934 sobre la comprensión de la fenomenología y sus límites en 1914, entonces la filosofía de la razón vital de la primera época se desdobla esquizofrénicamente en dos pensamientos, uno en firme posesión de sí mismo, superador de la posición idealista ya en la fecha de las *Meditaciones del Quijote*, y otro en el que se hace patente el historicismo y la filosofía de los valores operando en contradicción con las premisas que Ortega se atribuye a sí mismo, y que sus discípulos han reiterado y que otros se han preocupado inútilmente de refutar o desvirtuar. Esta dependencia polémica ha persistido sólo a base de un examen limitado de ciertos textos específicos de Ortega eliminando la mayor parte de su obra de la primera época, y sometiendo la obra de la segunda época a una lectura selectiva, sin atender a su movimiento interno, a sus complicaciones y contradicciones. El hecho de que el pensamiento de Ortega esté hoy casi olvidado en este país se debe en parte a la falta de una atención más justa y seria a su pensamiento libre de justificaciones o condenas y abierta a la problemática de la filosofía como compromiso real del pensador y no como ejemplificación de categorías históricas y eruditas.

del espíritu objetivo (Theorie des objektiven Geistes), subtitulada significativamente «Introducción a una filosofía de la cultura», ensayo alimentado por las *Investigaciones Lógicas,* en el que Freyer se propuso superar la teoría neokantiana sobre la diferencia entre la metodología de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Freyer rechazó el énfasis puesto por el neokantismo sobre la diferencia entre los objetivos de ambos métodos, enfrentándose con el carácter vital del conocimiento, e identificando el mundo concreto, circundante, de las vivencias de la vida cotidiana con el *Lebenswelt,* mundo de donde surgen las formas objetivas del espíritu, que enajenadas de sus orígenes desarrollan su propia autonomía inscribiéndose en un proceso de racionalización cuyos códigos ya no corresponden a la experiencia vital que impulsa todo quehacer histórico. Es en el *Lebenswelt* donde se producen las formas sociales, en un contexto real de hombres vivos, poseídos de voluntad, mundo siempre en proceso que constituye el fondo concreto y vital de la filosofía. Los textos de la *Crisis...* se hacen eco de estas posibilidades del concepto mundo vital al esbozar una especie de fenomenología trascendental del mundo vital en contraste con la metodología científica que objetiviza formas ya en sí objetivas. En cierto sentido la fenomenología se transforma en sociología al inyectársele un sentido histórico, o dicho de otra manera, el hegelianismo que sigue pujando a pesar de que había sido declarado animal extinto, pierde su carácter abstracto al ponerse en contacto con la fenomenología y ésta a su vez duplica el proceso al hacerse porosa al sentido histórico. Al obligar a la idea del espíritu objetivo a hablar en función del *Lebenswelt* de donde surgen las formas objetivas de la cultura, la fenomenología se metamorfosea en sociología. La razón vital se conforma a este patrón cuando a finales de la primera época Ortega traduce «espíritu objetivo» al concepto raciovitalista «yo sociológico». Heidegger no cayó en la trampa, aprovechando la fenomenología sólo después de haber aprendido de las investigaciones de Max Scheler en la fenomenología de los valores y de la antropología filosófica, entendiendo en profundidad que para llegar a un planteamiento original de la pregunta ¿qué es el hombre?, había que radicalizar el punto de partida ontológico comenzando por el análisis existenciario del ser de la existencia del ser-ahí. Fue el ejemplo de Heidegger el que empujó a Ortega a revisar la idea de la «vida» y a conceptuarla como realidad radical, incontrovertible y absoluta, conjugando el paradigma establecido por la confluencia de la razón histórica de Dilthey y la fenomenología existenciaria de Heidegger.

Durante la primera época Ortega hizo uso original y personal de la fenomenología, hecho presente en la genialidad del estilo y en el análisis de ciertos fenómenos morales, psíquicos y estéticos. Los ejemplos más brillantes de Ortega fenomenólogo son los *Estudios sobre el amor*

y *La deshumanización del arte,* además de una serie de magníficos ensayos publicados en El Espectador, como pueden ser «Muerte y resurrección», «Meditación del marco», «Vitalidad, alma y espíritu», «Biología y pedagogía». Mas el primer Ortega se detiene en la vida, en el exhuberante despliegue de una fenomenología que actualiza en la escritura la *praxis* de la razón vital, oscilante entre la teoría de la vida y la filosofía vivida, distante todavía de plantearse una ontología de la vida hasta que en la segunda época relaciona una serie compleja de elementos, entre los que juega un papel esencial el potencial de la fenomenología de Husserl desvelado por las investigaciones de Heidegger. En este proceso la experiencia vivida de la fenomenología como *praxis* de la escritura y como filosofía vivida representa una predisposición, una fertilización del terreno donde fructifica un segundo saber, el saber ontológico que Ortega exploró en *¿Qué es conocimiento?,* libro que, escrito en 1914, habría tenido más posibilidades de hacer buenas las opiniones de que la razón vital se había revelado en el año de los comienzos de la Primera Guerra Mundial como una superación del idealismo incluyendo los ámbitos académicos del neokantismo y la fenomenología.

Ortega por lo tanto, vive la fenomenología como razón vital y la tiene además siempre a la vista, ya que en su pensamiento están presentes una serie de conceptos claves que tienen un antecedente en la teoría fenomenológica. En Husserl, el *Ur-ich* o yo primordial como principio absoluto dado y antecedente a la experiencia representa una intuición que tiene correspondencia en la idea de la vida como realidad radical y posición absoluta que precede a todo lo demás que surge en la vida, incluyendo la autoconciencia. El *cogito...sum* se repliega hacia la existencia, a lo que Ortega llamó en *¿Qué es conocimiento? cogito quia vivo,* inversión de la fórmula cartesiana que el mismo Ortega llega a entender como un «cartesianismo de la vida». La duda sistemática llevada al extremo, que duda demasiado por un lado y poco por otro, se topa a través del camino de la fenomenología con la realidad pre-teórica, con el *Lebenswelt,* con el mundo vital que falta al *sum* del *cogito* cartesiano. Esta inversión de principios idealistas en principios raciovitalistas o existenciales, se alimenta de la inversión del platonismo-idealismo que Nietzsche concibió como el tema central de su filosofía.

En la primera razón vital, vida se identifica con un *quantum* de fuerza ubicado en la perspectiva individual. La doctrina del punto de vista supone que la realidad aparece como consecuencia de una perspectiva que se constituye como la relación dialéctica entre el yo y el mundo que Ortega formuló con el axioma «yo soy yo y mi circunstancia». Ortega amplía este concepto a las culturas entroncándolo con la idea de valor, a saber, que el punto de vista valora y jerarquiza en función de los in-

tereses de la vida. Un punto de vista individual o cultural divorciado de los intereses vitales, objetivado y fosilizado en el hieratismo de códigos e instituciones, representa una forma de vida decadente y no ascendente, en contraste con la vida *in statu nascendi,* en continua renovación de sí misma, impulsada por los derechos de la vida. En esta idea, persiste el concepto leibniziano de la mónada espoleada por una fuerza interna, *vis primitiva activa,* que la impulsa a representar el universo, apetito azuzado por una perenne insatisfacción. El término con que Leibniz describió la mónada, *speculum vitale,* describe anticipadamente la idea orteguiana de «razón vital», términos como «óptica vital» o expresiones como el «punto de vista de la vida», conceptos que cobran «vida» en el *elan* metafísico del discurso raciovitalista.

Cuando Ortega a principios de la segunda navegación busca un primer principio ontológico para fundamentar la idea de la vida, sustituye el *principium absolutum et inconsussum* del *cogito... sum,* punto de partida de la metafísica de la modernidad con el principio vida, realidad radical e incontrovertible,y posición absoluta a la que dota del concepto dinámico de «ejecutividad», concebiéndola como «ser ejecutivo» donde sigue presente aunque suavizado el perspectivismo de la primera época. La doctrina del punto de vista adquiere calidad dinámica, fuerza interna que pone de manifiesto la idea del ser ejecutivo de la vida, «realidad radical» concebida como interpretación de sí misma, principio hermenéutico interno a la vida ante el que cede el carácter visual y valorativo del perspectivismo de la primera época. Ortega fundamenta la vida como principio incontrovertible y absoluto con la asistencia del concepto kantiano de posición por el que había demostrado interés en su «Anejo» a Kant de 1929, y que aparece en *¿Qué es conocimiento?* como «posición absoluta», sinónimo de la vida como «realidad radical». La vida como posición absoluta e incontrovertible, antecedente a todo lo demás que aparece en el horizonte de la vida y que es relativo a esa vida, resucita el principio idealista de que el espíritu o la conciencia es lo único absoluto, lo único no relativo. Por el escotillón del concepto posición absoluta se cuela el *Ur-ich* husserliano, transformado en esa realidad cuyo ser se constituye por la dinámica simbiosis entre el yo y la circunstancia, inexistente el uno sin la otra, realidad radical que está ya ahí siempre de antemano. Una expresión que recurre con urgente insistencia en el discurso raciovitalista de la segunda época, recuerda al lector o al oyente que la vida es siempre la vida de cada cual, la de cada uno, la mía en este caso, la del que escucha o lee, concepto que sustituye a las reiteradas expresiones de la primera época, que la vida es un punto de vista sobre el universo y que cada individuo es un punto de vista esencial e insustituible. Ortega nunca hubiera llegado a conceptualizar la vida como posición absoluta e incontrovertible carac-

terizada por su ejecutividad sin un renovado comercio con la doctrina fenomenológica y la continua puesta en práctica de una fenomenología del mundo vital como filosofía vivida, como escritura. La actividad fenomenológica descubre que lo originalmente por sí mismo y empujado por un continuo poner e imponer de la conciencia, se revela como la facticidad de la existencia, de mi existencia y en el hecho de que toda representación subsume un sujeto antecedente que representa, que la ejecuta y que precede al acto de representar, a la conciencia. En este sentido Ortega no habría aceptado que se calificara a expresiones como vida realidad radical, posición absoluta, como meros conceptos, ya que implicaban la presencia de una realidad antecedente a la proposición. La proposición o el enunciado raciovitalista desde el punto de vista de Ortega, se deriva dialécticamente de la realidad, es razón viviente encarnada en el lenguaje, el discurso filosófico que se dice desde la existencia vivida. En 1934 Ortega se refirió a la vida en términos de fuerte sabor fenomenológico, a su «incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad», expresión en la que vive la idea fenomenológica de la oculta y anónima productividad de la conciencia primaria.

Capítulo 11
ANTE LA RAZÓN HISTÓRICA

A comienzos de la década de los treinta Ortega trabaja simultáneamente sobre la idea de la vida como proceso y como estructura, en su dimensión diacrónica en tanto vida histórica y en su dimensión sincrónica o estructural. Es precisamente la sensibilidad fenomenológica la que le lleva a acuñar el concepto de «creencia», idea clave de la razón vital como razón histórica. Por los mismos años se topa Husserl con un término análogo, *Verständlichkeiten,* del que se vale reiteradamente en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Ambos vocablos denominan esa realidad asumida y no cuestionada que impulsa el quehacer del hombre y que es todo lo contrario de las ideas aunque éstas lleguen a adoptar la forma de creencias. No es la vida consciente del individuo la que le motiva esencialmente, sino la fuerza que subyace en lo asumido, su pre-comprensión pre-teórica del ser de las cosas y del hombre condicionada por la tradición del mundo histórico-social. Para Ortega las creencias son las «ideas» que *somos,* en las que *estamos,* a las que no llegamos tras «una faena de entendimiento sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo». La creencia al constituir la base de nuestra vida, «el terreno sobre el que acontece», nos pone delante lo que «para nosotros es la realidad misma». Toda nuestra conducta incluso la intelectual dependerá de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. Como la vida no es sólo vida individual sino también vida comunal y colectiva, «el diagnóstico de una existencia como el de un pueblo y una época tiene que comenzar filiando el sistema de sus convicciones, y para

ello antes que nada, fijar su creencia fundamental, la decisiva, la que porta y vivifica todas las demás». Las creencias funcionan como apoyándose, integrándose y combinándose unas y otras en términos de una articulación «vital», es decir se dan siempre como un «organismo», una «estructura» que hace que posean siempre una «arquitectura» y que actúen en «jerarquía». Las «creencias» fundamentan la razón histórica, en tanto el sistema de creencias de un individuo, una generación, una época o una cultura, son en sí razón histórica, lo ya «puesto en sí» que forma parte de la realidad radical vida humana y que la reflexión transforma en segundo conocimiento, en teoría. El filiar el «inventario de las cosas con que se cuenta», escribe Ortega, sería de verdad construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo»[1].

Creencia, versión sociológica del *Seinverständnis* heideggeriano, implica una comprensión de la realidad o si queremos un pre-juicio sobre la realidad que corresponde a un conocimiento pre-ontológico arraigado en el mundo vital e histórico, individual y colectivo a la vez, porque en un sentido hay sólo vida individual pero a la vez esa vida individual es agente de usos, pre-juicios y modos de ser colectivos, es decir el hombre es individuo y a la vez autómata[2]. Las creencias en sí son ya una interpretación; sin creencias no podría haber vida humana, son el mismo suelo de la historia y constituyen la base de la historicidad

[1] «Ideas y creencias», *Obras completas,* Madrid 1947, tomo V, págs. 380-382.

[2] Al desmontar la prioridad de la conciencia idealista surge la vida como realidad radical que Ortega convierte en primer principio antecedente al *cogito* y en sustitución de este como *fundamentum absolutum et inconcussum.* En esa realidad incontrovertible que coincide con lo que no pone la conciencia, Ortega ubica un saber preteórico en el que va inmerso el hombre y que se constituye como una estructura pre-predicativa de la vida humana. Ortega bautizó la dimensión ejecutiva de esa realidad radical como ser ejecutivo, concepto que arrastra la idea de un conocimiento del ser de los entes anterior a la actividad teórica. Ese saber pre-teórico que se manifiesta en el comportamiento o intencionalidad del sujeto, vida humana se caracteriza por la ejecución de actos que sólo son posibles al contar ya con una realidad antecedente. Ortega, partiendo de esta condición pre-teórica de la ejecutividad, acuña el concepto de creencia que elabora durante los años treinta, pieza clave en la construcción de la razón histórica.

Al escribir en 1934 que el fenomenólogo fabrica en vez de hallar la realidad, Ortega argumenta: «Lo que éste (el fenomenólogo) *de verdad* encuentra es la "conciencia primaria", "irreflexiva", "ingenua", en que el hombre *cree* lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas que duele sin otra *reducción* posible que la aspirina o la extracción. Lo *esencial* pues de esa "conciencia primaria" es que nada es sólo objeto, sino que todo es realidad. En ella el darse cuenta no tiene un carácter contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas de este mundo». («Prólogo para alemanes», pág. 57.) Creencia como concepto hermenéutico de la razón histórica traduce lo que Heidegger llamó la comprensión pre-ontológica del término medio en la cotidianidad de la existencia del ser-ahí a una categoría historicista y de fuerte sabor sociológico; la fuerza de lo asumido y consabido como impulso del comportamiento y resorte de actitudes ante la realidad cuyo contenido varía en función de épocas, generaciones e individuos y que se manifiestan como interpretaciones de la realidad.

del hombre, ya que la historia se manifiesta como continua transición, como un juego dialéctico entre ideas y creencias. Las creencias nacen y mueren cediendo ante nuevas ideas que a su vez se transforman en creencias. Para ilustrar la doctrina de Ortega podemos aludir a dos ejemplos de la astronomía. Johannes Kepler, basándose en las meticulosas observaciones empíricas de Ticho Brahe dedujo numerosas leyes entre las que se encontraban las que llegaron a ser las tres famosas leyes del movimiento planetario pero sólo años más tarde sirvieron de detonante, cuando Newton las aisló de la avalancha de leyes entre las que se hallaban enterradas, valiéndose de ellas para fundar los principios de la física clásica. Kepler, que partía de las ideas de Copérnico, estaba dominado por un platonismo visceral, una creencia en la armonía del universo cimentada por su fe cristiana que le inspiró a descubrir toda una serie de leyes cósmicas relumbrantes de poesía y armonía. Entre éstas se encontraban las leyes fundamentales de la nueva mecánica celeste. En el proceso intelectual de Kepler opera un misticismo neo-platónico, una creencia en una armonía preestablecida que jugó un papel decisivo en sus descubrimientos, en los errores y en los aciertos. Otro ejemplo cotidiano es el hecho del ocaso poético, la puesta del sol que vemos ante los ojos como evidencia visual empírica no corresponde al ocaso astronómico del sistema copernicano, pero tendríamos que cerrar los ojos para no ver el ocaso poético e imaginar una puesta de sol científica. No sólo el campesino analfabeto ve un pequeño disco en el horizonte, sino también el hombre de ciencia.

En el siglo XVII la resistencia a las teorías de Copérnico no se debe sólo al espíritu reaccionario de los que no quisieron según la anécdota mirar a través del telescopio que les ofreció Galileo, sino a una creencia profundamente arraigada en la historia y la tradición, corroborada por los sentidos y sostenida por el sistema ptolemaico, que en cierto sentido salvaba tan bien los fenómenos como el de Copérnico y era más armónico y elegante. Además el sistema ptolemaico estaba integrado en el sistema teológico de la Iglesia y todo un orden simbólico y emblemático que configuraba los arquetipos de las representaciones colectivas. Es decir, Galileo no sólo se confrontó con el poder de la Iglesia y la resistencia de algunos profesores como siempre es el caso, sino con una creencia que la nueva ciencia no podía desdibujar de golpe, ya que estaba arraigada en el *Lebenswelt,* el mundo vital histórico social arrastrando siglos de tradición. Otro caso ejemplar de la dicotomía entre ideas y creencias es el de la ciencia de la psicología, y como caso específico el del *behaviorismo* triunfante durante las décadas de los treinta y los cuarenta. Desde un punto de vista fenomenológico, el científico behaviorista vive en dos mundos, el de sus experimentos, cuyo punto de partida no cuestiona y de los que deriva generalizaciones que aplica

al comportamiento humano por medio de leyes cuasi matemáticas, y el mundo vital en que vive, el comportamiento actual de los hombres que no corresponde a las simplificaciones teóricas basadas en experimentos controlados de organismos que carecen de mundo en el sentido humano.

Ortega tuvo presente en la segunda época este dualismo entre el mundo vital, la vida como realidad radical caracterizada por su ser histórico y el mundo de la teoría, dicotomía que le lleva a ironizar sobre la condición humana. El mundo de la creencia que somos y en las que estamos, es el mundo vital, que contiene en sí una razón histórica que la filosofía debe llevar al nivel de la teoría, teoría según Ortega no impuesta sobre la realidad si no derivada de la razón histórica y vital que actúa pre-ontológicamente en el quehacer humano. Ortega desarrolla el concepto de creencia en «Historia como sistema» e «Ideas y creencias» y en la práctica en el análisis de la historia y de la historia del pensamiento. Los libros claves a este respecto son *Esquema de la crisis*, base de *En torno a Galileo, Origen y epílogo de la filosofía* y los ensayos biográficos sobre Vives, Goya y Velázquez. El concepto de creencia representa la fundamentación de una interpretación diacrónica del mundo histórico vital y a la vez una interpretación sincrónica de la historia como actividad de individuos y generaciones cuyo eje dinámico consiste en ser continua transición, movimiento dialéctico impulsado por el juego entre ideas y creencias. La idea de las generaciones primeramente elaborada en *El tema de nuestro tiempo* reaparece en *En torno a Galileo* ubicada en el concepto de la creencia, que sustituye al de valor y reduce el carácter visual de la doctrina del punto de vista. Ortega propone la tematización de los motivos esenciales del ser histórico de la vida humana a base de un estudio de las estructuras de la vida histórica que ordene la arquitectura y jerarquía de las ideas y creencias de un individuo, una generación o una época. Este camino difiere del propuesto durante su primera navegación, cuando trabajando con la idea de valor propuso el inventario del sistema normativo de valores de una cultura como fundamento de la ciencia de la historia[3]. La base hermenéutica de la doctrina del punto de vista es el valor, en tanto punto de vista y valoración representan un mismo movimiento que adjetiva la realidad visualizándola, metaforizándola. El concepto de creencia al contrario arrastra un principio hermenéutico arraigado en el carácter pre-teórico de la vida como interpretación de sí misma, com-

[3] Ver «Introducción a una estimativa» (1923).

En este ensayo Ortega propone «la reconstrucción de la historia como proceso del descubrimiento de los valores», es decir, sugiere una ciencia histórica de los valores con el propósito de «fijar el perfil estimativo» de los pueblos, los grandes períodos históricos y las grandes figuras individuales de la historia. (*Obras completas*, Madrid 1947, tomo VI, págs. 336-337.)

prensión de su propio ser. En la segunda época, el historicismo visual individualista y valorativo de la primer época se transforma en una visión fundamentada en el *a priori* del mundo vital e histórico.

Ese cambio se reveló en un frenar del decir metafórico y en una propensión positivista a acentuar el carácter literal de las estructuras *a priori* de la vida humana cimentadas en la existencia fáctica. El paso desde la razón vital a la razón histórica demuestra una toma de conciencia de las posibilidades ontológicas de la fenomenología. Ortega, hasta 1928 apenas usa el término razón histórica, y sólo después de 1933 la incidencia del término razón vital cede ante el de razón histórica. El sustrato, suelo o creencia, realidad antecedente y precedente a las interpretaciones de la historia que ha surgido en el caminar histórico del hombre (interpretaciones que a su vez están determinadas por creencias no cuestionadas y que por lo tanto es necesario «destruir» para llegar a los elementos constitutivos y primarios de esas interpretaciones, es decir las creencias que las determinan) son accesibles a la investigación filosófica siempre que ésta insista fenomenológicamente en adelantarse a las mediaciones teóricas para así dejar que la realidad pre-teórica vida humana, se manifieste en función de las creencias que la constituyen. Las creencias vienen a ser un *a priori* de la razón histórica, equivalentes a los juicios sintéticos *a priori* de la razón pura. Si éstos fundamentan la razón físico-matemática en términos de un sujeto lógico, las creencias fundamentan las ciencias del espíritu o humanidades en función de sujeto histórico, de la vida humana como realidad radical.

En la *Crisis*... de Husserl aparece un concepto análogo al de creencia que recurre a lo largo del tratado para denominar esa realidad en la que estamos, que sustenta buena parte de nuestro comportamiento en tanto éste se estructura como forma de vida que hace siempre presente de alguna manera una tradición. Las estructuras de lo asumido intrínsecas al *Lebenswelt* inter-subjetivo donde se sedimenta el mundo histórico-social las describe el término *Selbstverständlichkeiten* (lo asumido inter-subjetivamente como normas de comportamiento por una colectividad) que representa una adaptación de la doctrina eidética de la conciencia a la historia y el empeño por descubrir el *eidos* del quehacer histórico. La doctrina orteguiana de ideas y creencias más sucinta y libre de los principios de la fenomenología pura, se afana sin embargo, como la de Husserl, en descubrir los principios de un conocimiento histórico en las raíces escondidas y anónimas de la «subjetividad». Ortega se esforzó por establecer una teoría de la historia en base a la manifestación «subjetiva», de lo histórico, de las vivencias del mundo de la experiencia fáctica, mundo vital ignorado por la tradición filosófica.

El concepto de creencia elaborado por Ortega en su segunda navegación, es esencialmente fenomenológico, aunque se apoye en conceptos socio-históricos desarrollados especialmente por la escuela francesa de historiadores y sociólogos desde *La cité antique* de Fustel de Coulanges hasta *Les deux sources de la morale et la religion* de Bergson, obra esta última que Ortega no dejó de tomar en cuenta aunque fuera sólo para refutarla. La idea de «croyance» aplicada a la historia magistralmente por Fustel de Coulanges en su análisis de las creencias religiosas de la antigüedad grecorromana y después en variantes sociológica por Durkheim en su estudios sobre la función social de la religión en el comportamiento de los aborígenes australianos, supuso para Ortega un precedente que corrobora con evidencia empírica su concepto filosófico de creencia.

Ortega, como Husserl y Dilthey, cada uno por su propio camino pero en cada caso interviniendo decisivamente el concepto de intencionalidad de la fenomenología pura, hilvanaron sobre el concepto hegeliano del espíritu objetivo el «yo sociológico» en términos raciovitalistas. El proceso hegeliano de derivar la autoconciencia dialécticamente de la vida se reproduce en la razón histórica diltheyana y orteguiana y se insinúa en el paso que dio Husserl hacia una fenomenología del mundo vital como una correspondencia entre vida y conciencia. Los caminos de Husserl y Ortega se cruzaron en tanto la fenomenología incuba una filosofía de la vida y la filosofía de la vida se ve necesitada del método fenomenológico para llegar a un análisis existenciario y estructural del mundo vital. Al valorar su relación con la fenomenología en 1934, Ortega mantuvo silencio acerca de las consecuencias de los principios fenomenológicos y la práctica de la fenomenología sobre la idea de la razón vital. Pocos años después Ortega tuvo conocimiento de la *Crisis...* de Husserl y no sin sorpresa demostró su satisfacción ante la evolución del fundador de la fenomenología, cambio de dirección que reivindicaba el camino de la razón vital e histórica.

La serie de paradojas y aporías en que desembocó la fenomenología de Husserl al encontrarse con la razón histórica confirmó a Ortega que la problemática en la que cayó Husserl, él ya la había planteado mucho antes, consciente de los límites de la fenomenología. Esa problemática se puede enunciar de la siguiente forma: Si la vida es creatividad, devenir constante, productividad que se origina y fluye desde el fondo oculto, anónimo y pre-teórico de la existencia, determinado a su vez por la tradición histórica y cultural, ¿cómo es posible un conocimiento objetivo de la vida si ésta, siendo simultáneamente individual y comunal, tiende a desbordar los límites racionales del yo teórico que la investiga en tanto ese yo teórico es a la vez un elemento más del mundo vital? ¿Cómo resolver el abismo que se abre entre fuerza vital e histórica y

la conciencia teórica dispuesta a captar las significaciones que surgen de esa brecha? ¿Cómo salvar la enorme zanja entre la facticidad de la vida y su idealidad?

Ortega creyó que la razón vital e histórica era el auténtico camino de la filosofía del futuro, una nueva manera de pensar en radical oposición a la tradición filosófica. El ejemplo de Heidegger le llevó a desarrollar una ontología del mundo vital e histórico fundamentada en el hecho de que el ser de la vida humana consiste en su existencia, realidad en continuo movimiento inapresable por los conceptos de raigambre eleática de la ontología tradicional. Ortega llegó a confirmar a nivel doctrinal lo que había sentido e intuido, que el pensador está ya comprometido desde el principio en el acto de existir, y que la existencia es una forma de conocimiento sobre la que hay que fundar todo saber teórico. El conocimiento teórico u ontológico, libre de la propensión a transformar la ontología en epistemología, debe constituirse sobre el acontecer del existir de la vida humana, que es esencialmente histórico. De ahí su ambición de establecer desde la filosofía nuevos principios para las ciencias del espíritu. Su reacción ante la educación neokantiana le llevó no sólo a corregir los que consideró excesos de la razón pura y el carácter legislativo de ésta, sino también a emularla en sentido contrario, a articular una razón histórica sobre principios existenciales y vitales, tan rigurosos como los principios en los que Kant fundamentó la deducción trascendental. A la vez Ortega, aunque pidiera un papel más modesto para la filosofía, se mantuvo dentro de los ideales neokantianos al seguir concibiendo la filosofía como legisladora de las ciencias y la cultura. Este ambicioso proyecto mezcla el método de la filosofía trascendental con los principios de las ciencias positivas, poniendo en peligro la autonomía de la filosofía, presta a deslizarse en un positivismo sedimentado en una racionalidad común. En el pensamiento de Ortega pugna el filósofo trascendental con el pensador positivista, lucha en la que se revela el Ortega sofista dispuesto a atrincherarse en el sentido común o al fenomenólogo trascendental virtuoso en el contraataque a los reductos de lo consabido, de la razón natural.

Paulatinamente Ortega opta por lo que él mismo llamó un positivismo absoluto. El esfuerzo de consolidar principios le fatigó; atraído por la experiencia de la vida y los conocimientos aportados por las ciencias positivas, se contentó con la *praxis* de un pensamiento fundamentado en la historicidad de la vida humana. De ahí que abandone los ejercicios ontológicos con que comenzó la segunda navegación y dedique casi toda su atención a poner a prueba esos principios en la *praxis* histórica y social. *El hombre y la gente,* proyecto iniciado hacia 1934 con la finalidad de reformar los principios de la sociología y fundamentarla sobre una nueva base, inicia un período impulsado por la pregunta ¿qué

es sociedad?, que se caracteriza por la adaptación de una fenomenología existenciaria a una fenomenología del mundo social.

Ortega consideró imperativo el establecer una tarea social para la filosofía que sólo podría salir adelante sobre la base de un análisis radical del fenómeno de lo social. Ortega vio esta empresa como una necesidad histórica de una época fustigada por totalitarismos, guerras (Ortega se exilia de España a comienzos de la Guerra Civil que desembocaría en la Segunda Guerra Mundial), crisis económicas y la acelerada masificación y organización de las sociedades de Occidente. Ante esta sensación de crisis e inseguridad, de desaliento y oscuridad y la falta de claridad de conceptos sobre el fenómeno sociedad, Ortega se impuso el cometido de lograr una fundamentación de la sociología y establecer uno de los pilares de la razón vital e histórica. Ortega planteó agudamente la cuestión, adelantándose a filósofos y sociólogos que daban por sentado el fenómeno sociedad. Lo curioso es que Ortega a pesar de lograr poderosas intuiciones sobre mecanismos y estructuras fundamentales de lo social, no llegó en la obra que dejó escrita a plantear la cuestión de si la sociedad moderna era precisamente una consecuencia del proceso de racionalización de la cultura occidental desde el siglo XVI y una objetivización y codificación del «subjetivismo» encarnado por la metafísica de la modernidad. Una serie de atisbos en *El hombre y la gente* apuntaban en esta dirección, sin embargo no le llevaron (en lo que fue publicado de esta obra inconclusa) a identificar las estructuras fundamentales de las sociedades modernas de Occidente con una realidad metafísica y por lo tanto esencialmente histórica.

La fenomenología sociológica de Ortega es consecuencia de la ontología fenomenológica de la vida como realidad radical planteada durante los primeros años de la segunda navegación y corresponde a un movimiento de la época disparado por *Ser y tiempo* que transforma la fenomenología en sociología. Basten como ejemplos de esta mutación de la metafísica en sociología (cuyo paradigma anterior es el marxismo), la filosofía sociológica de Simmel y la sociología del conocimiento de Scheler y Mannheim, ambientadas en el espíritu de la filosofía de la vida y la antropología filosófica que fructifica en los años que preceden a la publicación de *Ser y tiempo;* y desde los años treinta en adelante la fenomenología del mundo social de Alfred Schutz, la ontología existencial de Sartre inspirada directamente en Heidegger y a caballo entre el psicoanálisis y el marxismo, la fenomenología estructural de Merleau-Ponty y el neo-marxismo de Jürgen Habermas, último epígono de la escuela de Frankfurt. En este movimiento donde se entrecruzan fenomenología y filosofía de la vida, Ortega se abre un camino original en su análisis de las estructuras de la inter-subjetividad, proyecto en el que naufragaron antes los esfuerzos de Dilthey y Husserl.

Paradójicamente, el texto que aceleró la transformación de la fenomenología en sociología fue *Ser y tiempo,* obra en la que Heidegger intentó mantenerse dentro de los límites de una fenomenología existenciaria de las estructuras del ser de la existencia del ser-ahí, de su ser-en-el-mundo y en función de la radical temporalidad del ser-ahí, sin chocar contra los escollos de la antropología filosófica, la filosofía de la vida y la filosofía de los valores. Heidegger se deshizo con soltura de los escrúpulos metodológicos de la fenomenología pura y dio el salto a la existencia siguiendo fiel al ideal del fundador de la fenomenología al mantener el ascetismo de la reflexión trascendental sin ceder ante las soluciones de las ontologías regionales o ante los principios empíricos dictados por la experiencia. *Ser y tiempo* no es sólo el libro de una generación sino de toda una época; filósofos de las más diversas persuasiones, ya ávidamente o a regañadientes, ya en favor o en contra, se vieron forzados a tomar en cuenta la obra del meditador de la Selva Negra. Ortega entendió enseguida el nivel filosófico de Heidegger, considerándole a una altura que excedía con mucho a los mejores esfuerzos de sus contemporáneos, lo que le valió a Heidegger el solitario papel de ser el único digno «adversario». Ortega restó originalidad a varios aspectos del pensamiento de Heidegger y específicamente al análisis heideggeriano de la historicidad del ser-ahí, que calificó de insuficiente. Ortega desplegó una variada estrategia contra el pensamiento de Heidegger, barajando la ironía y el improperio, las alabanzas y el silencio. Caso ejemplar de las estratagemas del filósofo es la polémica todavía sorda que pulsa en la oportuna interpretación del pensamiento esencial de Dilthey pregonado a los cuatro vientos en la histórica coyuntura de los años 1933-1934. La casuística amplificación de motivos justificantes de la propia originalidad no consigue borrar las huellas del *Ser y tiempo* en el caminar de la razón vital hacia la razón histórica. En los trabajados y elocuentes argumentos del ensayo sobre Dilthey habla retóricamente el silencio.

En «Dilthey y la idea de la vida», subraya Ortega el hecho de que el pensamiento de Dilthey había pasado desapercibido para sus propios compatriotas hasta hacía muy poco, aludiendo al ejemplo de Max Scheler que con su «olfato de perdiguero pasó al lado de Dilthey sin sospecharlo»[4]. Y esto según Ortega no sólo por vicisitudes editoriales sino porque Dilthey no dominó su propia intuición o se dio cuenta de que había llegado a un nuevo continente. Ortega omite sin embargo toda alusión a Heidegger, que había escrito en *Ser y tiempo*:

En el fondo lo único que interesa al siguiente análisis es el impulsar, pre-

[4] «Dilthey y la idea de la vida», *Obras completas,* tomo VI, pág. 173.

parando el camino, la asimilación de las investigaciones de Dilthey que la presente generación tiene por delante[5].

La sustitución del olfato de Heidegger por el fallido olfato de Scheler escamotea el hecho de que fue Heidegger el que puso a todo el mundo en la pista del Dilthey «esencial».

En 1933 Ortega justifica el no haber llegado a conocer la obra de Dilthey hasta los últimos cuatro años y que sólo llegará a dominarla de modo suficiente pocos meses antes de escribir el ensayo. Este desconocimiento, escribe, le llevó a «perder diez años», período que hace coincidir con un «decenio» de retraso en el desarrollo de la idea de la vida. Ortega se justifica colectivamente afirmando que los hombres que podían haber acelerado la idea de la vida no habían conocido antes el pensamiento esencial de Dilthey. Sólo avances independientes y posteriores en el desarrollo de la idea de la vida hicieron posible que el pensamiento de Dilthey cobrara «significado y una importancia que antes y por sí solo no tenía»[6]. Esta enrevesada argumentación ignoró que Heidegger hubiera convivido con el pensamiento de Dilthey desde 1914 e incorporado una larga reflexión sobre Dilthey y el problema del historicismo en el análisis de la historicidad del ser-ahí en *Ser y tiempo,* obra terminada a fines de 1925 y concebida años antes. Pero Ortega no podría menos de pensar en su intimidad que quizás Heidegger no había perdido esos diez años. En el *Prólogo* de 1934 a la edición alemana de su obras anotó que no podía haber llegado a la idea de la vida hacia 1913 «por ninguna insinuación de origen personal», ya que a la idea de la vida sólo se podía llegar a través de una influencia «extraña», de dos pensadores, Dilthey y Kierkegaard, el primero descartado porque además de no haberlo leído en aquella época, nadie entonces lo relacionaba con la idea de la vida, y el segundo porque siempre fue incapaz de leerlo. La conclusión que deriva de este argumento es que la idea de la vida surgió en su filosofar como resultado del reflexionar a qué dio pie la problemática planteada por las filosofías entonces dominantes, el neokantismo y la fenomenología, formidables reductos de la tradición idealista.

La necesidad de justificar su propio itinerario intelectual, es decir su originalidad, empujó a Ortega a dramatizar hegelianamente la historia de las ideas, a afirmar que el retraso de diez años en el desarrollo de la idea de la vida, no fue mero azar sino una necesidad de las cosas, un destino. Sin embargo, y aquí la tortuosa dialéctica que despliega Ortega en «Dilthey y la idea de la vida», su apelación al hecho de que, de

[5] *Sein und Zeit, op. cit.,* pág. 377.
[6] «Dilthey y la idea de la vida», *op. cit.,* pág. 175.

haber conocido antes la obra de Dilthey, ese conocimiento no habría afectado esencialmente a su evolución intelectual ya que sus propias ideas habían partido desde su primer paso de una estación más allá de Dilthey en la trayectoria de la idea de la vida y que por lo tanto la razón vital «representa un nivel más elevado que la idea de la razón histórica donde Dilthey se quedó». La pérdida personal de esos diez años se debe sin embargo, añade, a que le hubiera convenido mucho a la idea de la razón vital haber pasado por la disciplina de Dilthey, lo que le habría ahorrado «no pocas vacilaciones e intentos infértiles»[7]. ¿En qué quedamos?, se puede preguntar el lector ante esta laberíntica casuística. Ortega, maestro de la persuasión, anticipa esta pregunta y adelantándose al lector la responde de la siguiente manera: en su obra desde las *Meditaciones del Quijote* (1914) hasta *La rebelión de las masas* (1930), es decir, la primera navegación corre un «extraño y azorante paralelismo» entre las ideas estrictamente filosóficas de Dilthey y las suyas propias. Esto, añade, no quiere decir que llegara con su espontáneo andar a las mismas ideas que Dilthey logró y expuso antes, ya que apenas hay ideas que coincidan en las dos obras filosóficas. Hay por lo tanto paralelismos pero no coincidencias, porque la razón histórica de Dilthey y la razón vital tienen un punto de arranque distinto y distante, porque «toman desde luego el problema a diferente nivel», uno más avanzado y pleno que el otro. Sin embargo, continúa Ortega dejando sin resuello al alucinado lector, la razón vital se privó de la disciplina de Dilthey, de una labor lograda «con medios de erudición y técnica de taller que sólo podían darse en el heredero de una espléndida tradición filosófica[8]», un supuesto que por mala ventura no pudo observar a tiempo.

Toda esta casuística desemboca en la afirmación «apenas hay nada en Dilthey que se pueda aprovechar para la razón vital», respuesta tajante e implícita al reto que Heidegger lanzó a sus contemporáneos, de que tenían por delante las investigaciones de Dilthey. La importancia de asimilar a Dilthey la ilustra con una metáfora biológica de carácter determinista, «que sea necesario alimentarse de lo que en definitiva hay que eliminar es una de las leyes fundamentales de la vida». Esta visión de la historia del pensamiento supone que «una idea de esta clase superlativa no puede dejar de ocurrírsele a los hombres, es una forma necesaria del destino humano, una etapa de su evolución a la cual llega inexorablemente la humanidad cuando ha agotado las anteriores». Este determinismo de cuño hegeliano le arrastra a añadir que la gran «idea nace a pedazos, cada uno de los cuales es visto independientemente por

[7] «Dilthey y la idea de la vida», *op. cit.*, págs. 173-175.
[8] «Dilthey y la idea de la vida», *op. cit.*, pág. 175.

un hombre aprovechando la afinidad previa con su ángulo visual», y cuando han sido «puestos a flor de tierra todos sus elementos, la idea se integra y parece una idea única, enteriza y simplicísima»[9].

Esta visión de la génesis y evolución de las grandes ideas supone la creencia en la continuidad dialéctica del progreso del espíritu humano, de una necesidad histórica que se encarna en ciertos individuos convertidos en parteros de la gran idea, que una vez realizada en su totalidad adopta una forma sencilla de carácter nomológico. En la interpretación orteguiana del proceso de la idea de la vida parece latir el principio hegeliano del «ardid de la razón», (especie de divina providencia secularizada), las armas de que se vale la razón para llegar a través de un intrincado proceso dialéctico a manifestarse como espíritu absoluto. Sin embargo en la exposición del pensamiento de Dilthey y su relación con la idea de la vida el único ardid de la razón es el de la razón de Ortega, que con su habilidad dialéctica y estrategia retórica inventa y resuelve el rompecabezas que tan arteramente ha elaborado en «Dilthey y la idea de la vida». Despejada la maleza queda libre el campo para avanzar hacia adelante casi sin competidores, excepto con una posible excepción, la del ilustre profesor de Friburgo. Esta visión competitiva y determinista de la historia de la filosofía lleva el sello moderno de la obsesión por la propia originalidad o genialidad y el imperativo de justificar la propia labor, pasada, presente y futura. A la vez concibe la actividad filosófica como una empresa en la que participan la comunidad de investigadores con una finalidad objetiva corroborable y verificable en la realidad, en la *praxis* de la historia. Ortega pensó que la evolución de la historia europea dependía del desarrollo de la idea de la vida, es decir que la historia es la última *ratio* de la validez y vigencia de las ideas, actitud que le llevó a situaciones contenciosas de polémica más o menos velada, reflejo de la latente frustración, y ansiedad que se hace evidente en la prisa (habla de retraso y de aceleración en el desarrollo de la idea de la vida) que tuvo por llegar a dominar plenamente lo absoluto del concepto. «Dilthey y la idea de la vida» es un estudio coyuntural y oportunista que valora el proceso de las ideas valiéndose de una interpretación teleológica de la historia del pensamiento, puesta al servicio de la razón vital e histórica. Interesa pues perfilar el papel de Dilthey en el pensamiento raciovitalista, ubicándolo en el contexto total de la evolución de la razón vital e histórica que en la segunda época parte del principio de que el hombre no tiene naturaleza sino que es historia, consecuencia directa de la doctrina fenomenológica y sus posibilidades ontológicas y existenciales descubiertas por Heidegger. Por esta razón el presente capítulo titulado «Ante la razón his-

[9] «Dilthey y la idea de la vida», *op. cit.*, págs. 166-168.

tórica» da énfasis a la relación de Ortega para con la fenomenología, disciplina aparentemente ahistórica, pero vestíbulo inevitable a la razón histórica.

Ortega estudió la obra de Dilthey durante los primeros años de la década de los treinta como consecuencia de la proyección filosófica del autor de la *Introducción a las ciencias del espíritu,* en aquel momento, imagen surgida del impacto de *Ser y tiempo* y de las investigaciones de Georg Misch, discípulo de Dilthey cuyo estudio sobre la relación entre la fenomenología y la filosofía de la existencia ubicó la razón histórica diltheyana en el contexto de la idea de la vida. Las consecuencias que derivó Ortega de su inmersión en Dilthey fueron negativas, a saber, que su propio punto de partida difería sustancialmente del de Dilthey y que la obra de éste le había llegado demasiado tarde. Estas consecuencias son esencialmente correctas, aunque Ortega se deje en el tintero el porqué, la sustancia de la cuestión. En *«Historia como sistema»,* articuló una ontología del carácter histórico de la vida humana que coincide con la interpretación del pensamiento de Dilthey que se desprende de los comentarios y críticas del conde Yorck, amigo y corresponsal de Dilthey, resaltados por Heidegger en *Ser y tiempo,* apuntes que contribuyeron a iluminar las posibilidades ontológicas de la razón histórica diltheyana que el mismo Dilthey no logró ver. Una cita de Yorck subrayada por Heidegger pone en la pista de ese pensamiento esencial que Ortega descubrió en Dilthey:

> Y una autognosis que no se dirija a un yo abstracto, sino a la plenitud de mí mismo, me encontrará caracterizado históricamente, como la física me conoce caracterizado cósmicamente. Exactamente así como soy naturaleza, soy historia[10].

Para Ortega esta perspectiva se traduce en la afirmación «la historia es la ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida, en tanto el pasado soy yo, se entiende mi vida». Las distinciones entre el ámbito de los objetos de las ciencias naturales y los de las ciencias del espíritu, que preocupan a Ortega en su primera época, surgen ahora dentro de una problemática que percibe tales diferencias como secundarias a una fundamentación del conocimiento del acontecer histórico en ese mismo acontecer, es decir, en una ontología del ser de la existencia histórica, antecedente a todo sistema de objetivación de la historia, ya que lo histórico se hace patente en la existencia, en la de cada cual, «en mi vida» en las palabras de Ortega o en el «yo soy historia» del conde Yorck.

---

[10] *Sein und Zeit, op. cit.,* pág. 461.

En su interpretación del significado de la obra de Dilthey vía las elucidaciones de esa obra por el conde Yorck, Heidegger apunta al concepto de la historicidad de la existencia del ser-ahí, que concibió como un tema abierto a la investigación y que sus contemporáneos tenían todavía por delante. El manojo de citas seleccionado por Heidegger de la correspondencia del conde Yorck y ubicadas estratégicamente en el contexto de su análisis de la historicidad del ser-ahí, exégesis que consideró sólo un tanteo preliminar, fue lo que llevó el gato al agua en lo que se refiere a las consecuencias que derivó Ortega en «Dilthey y la idea de la vida», y que a la vez explica el escamoteo casuístico de la verdadera cuestión. Heidegger, después de examinar durante años los esfuerzos de Dilthey, sus posibilidades y limitaciones, entendió la necesidad de plantear el problema de la historicidad del ser-ahí sólo desde una radicalización de la pregunta por el ser que tenía que partir del análisis existenciario del ser de la existencia del ser-ahí, existencia constituida intrínsecamente por la temporalidad, raíz de la historicidad de la existencia del ser-ahí. A esta posición llegó Heidegger desde la teología y desde sus estudios de la fenomenología de la religión, en particular del cristianismo primitivo y de la experiencia cristiana de la fe que le permitieron percibir la experiencia histórica del ser-ahí en función de la existencia fáctica, del hecho de que el ser-ahí no existe en el tiempo sino que es intrínsecamente temporalidad.

Ortega, especialmente durante los años treinta, demostró un insólito interés por la experiencia cristiana de la fe, novedad en su discurso filosófico, que súbitamente le acercó al Unamuno de *Del sentimiento trágico de la vida* y aún más al Unamuno de *La agonía del cristianismo*. El pensamiento religioso de Unamuno cobró vigencia en el contexto de la filosofía de la existencia y en la asimilación por la teología protestante del análisis existenciario del ser-ahí heideggeriano. Ortega se confronta con la fe cristiana a dos niveles, como problema histórico que analizó en *Esquema de la crisis* en función de la transición del cristianismo al racionalismo y como paradigma de una ontología de la estructura de la existencia de la vida humana, modelo no del todo inservible para la reestructuración de la razón vital y la construcción de una razón histórica. Como precipitado de este interés se introducen en el pensamiento de la segunda navegación, temas vedados durante la primera época, la temporalidad, muerte y finitud de la existencia humana, que habían sido planteados de manera temeraria por Unamuno y Heidegger. Aunque Ortega silencie a ambos y publique a los cuatro vientos la importancia de Dilthey, lo hace esencialmente en función de la interpretación de Heidegger, ofuscándolo en el proceso. El filósofo de la vida había regateado a ésta su muerte, su finitud, su intrínseca temporalidad, pero de pronto se enfrenta con las Parcas, toma de posición

ante una realidad existencial que tiene que ser incluida en toda ontología de la existencia o vida humana. La respuesta a este reto le obliga a definir su concepto de la vida humana y su historicidad en un continuo debate, ya sordo o chillón, con el «adversario».

Capítulo 12
FINITUD E HISTORICIDAD

Entre 1929 y 1933 Ortega, con el ojo puesto en el nuevo paradigma creado por Heidegger, pone un gran empeño en dotar a la razón vital de primeros principios y en describir las estructuras fundamentales de la vida humana como realidad radical. En *¿Qué es filosofía?*, *¿Qué es conocimiento?* y *Unas lecciones de metafísica según la razón vital,* apenas roza la cuestión de la historicidad de la vida humana, aunque si penetra en el carácter ejecutivo del existir, su dinamismo intrínseco, tema que cobrará sentido histórico en el discurso raciovitalista desde 1933 en adelante. Es en ese año, bajo el impacto de la lectura de Dilthey, cuando Ortega da un paso decisivo en el camino hacia la razón histórica, orientación que readapta y revisa el historicismo de la primera época, ejemplificado en *El tema de nuestro tiempo,* «Las Atlántidas» y «La filosofía de la historia de Hegel y la historiología», obra esta última en consonancia con la posición de Dilthey, que confrontará poco después. Este primer historicismo fructificará en el terreno cultivado durante los años 1929-33, resultando en una ontología no eleática del ser histórico de la vida humana. *Esquema de la crisis* representa la primera versión de la nueva razón histórica que se configura como un análisis de la transición del cristianismo al racionalismo en los siglos XV a XVII, es decir, un esquema del doloroso nacimiento de la modernidad.

Ortega se hace sentir como un agudo intérprete del proceso histórico en el que la certidumbre a través de la fe del hombre medieval se transforma en la certidumbre en la razón del hombre moderno. En *Esquema de la crisis* la historia surge como un continuo proceso de tran-

sición cuyo intrínseco engranaje despliega un juego dialéctico que desarrollará a nivel teórico en «Ideas y creencias», poco tiempo después y que a su vez influirá en la redacción final de *Esquema de la crisis,* publicado en 1947 con el título *En torno a Galileo.* Al ocuparse de delinear la estructura esencial del espíritu racionalista, Ortega penetra simultáneamente en un mundo que había mantenido a raya durante su primera navegación, el fenómeno histórico del cristianismo, elemento dialéctico imprescindible en toda discusión del racionalismo moderno. Aunque las causas sean más intelectuales que cordiales, el acercamiento del pensador al fenómeno del cristianismo coincide con el esfuerzo por cimentar la razón vital en la esencia histórica de la vida humana.

Contra el racionalismo Ortega encuentra un aliado inesperado, es el antiguo enemigo del libre espíritu crítico que instaura la época moderna, y así descubre una cantera de intuiciones sobre la vida en el "pensamiento" cristiano vedadas a la tradición racionalista. Las antiguas repugnancias del filósofo se consolidan en un prejuicio válido, concepto histórico que sella con el cuño «extremismo», categoría que veladamente incluye al entonces vigente pensar existencial, forma filosófica contemporánea del fenómeno histórico que Ortega rotuló «extremismo como forma de vida»[1]. La otra cara de esa repugnancia fue una fuerte atracción, hacia ese mismo extremismo en el que Ortega descubrió una profundidad aprovechable para la razón vital e histórica. Ortega se instaló en una paradoja pero a cierta distancia sentimental, paradoja que había vivido hasta los tuétanos su antiguo adversario y compatriota, a saber, que el valor supremo del cristianismo como intuición sobre la existencia reside en el hecho de que no es razón, ni filosofía, ni ciencia, sino experiencia vital, creencia absoluta, inaceptable para la razón.

El contacto con el "pensamiento" cristiano contribuye a la estructuración de la razón histórica como sistema fundamentado en el hecho de que el hombre no tiene naturaleza sino historia. No tener naturaleza implica que el hombre no es cosa, ni cuerpo, alma o conciencia, sino que el hombre es un drama, ser insustancial, nuevo *homo viator,* «peregrino del ser», cuya esencia consiste en querer ser lo que todavía no es, lo que convierte su vida en un continuo quehacer. La vida, escribe tajantemente, es un «gerundio, no un participio: un *faciendum* y no un *factum*»[2]. Visión atea y agnóstica del hombre como peregrino del ser que coincide en la forma con la cristiana, del hombre caminante en el mundo, que avanza con la mirada puesta en la eternidad. El filósofo sin embargo no parece percibir que el impulso metafísico que mueve

[1] *En torno a Galileo, Obras completas,* Madrid 1947, tomo V, lección IX, «Sobre el extremismo como forma de vida».

[2] «Historia como sistema», *Obras completas,* Madrid 1947, tomo VI, págs. 32-33.

la historia de Occidente pueda desembocar irreversiblemente en una absolutización de la subjetividad, antropomorfización de lo real que adopta formas objetivas a través de las cuales el hombre logra autocertidumbre sobre su representar, formas en las que subyace la antropología cristiana transformada por la metafísica en un apetito insaciable de realidad y actualidad. Habría que aclarar, aunque sólo sea de paso, los supuestos teológicos que el filósofo no parece asumir y que se le meten dentro de la filosofía.

En la visión cristiana, Dios es lo verdaderamente real, *causa sui* y primera causa a la que toda otra realidad es referible. El hombre como *ens creatum,* hecho a la imagen de Dios es el ente real que a través de la fe mantiene su actualidad y realidad en la esperanza de la inmortalidad. La fe cristiana, al perder vigor, da paso a la interpretación del hombre como un ente cuya finalidad la dicta exclusivamente la razón, la *lumen naturale,* y cuya realidad deja de estar asegurada por la certidumbre de la fe, quedando desposeída del ser posible con que la había dotado la creencia. La certidumbre del *cogito... sum* sustituye a la certidumbre de la fe, certidumbre racional o fe en la razón que ubica la realidad del hombre en la conciencia. La volatilización de la fe en la razón transforma al hombre en un ser insustancial, en un ente en perpetuo movimiento, azuzado por un insaciable apetito de ser, que para Ortega significó la falta de una naturaleza; que la sustancia del hombre es su historia, la historia de sus ensayos de querer ser. Esta interpretación del hombre como el ente que no posee un ser fijo, en perenne disponibilidad para poder ser tiene un antecedente en la teología cristiana, en el *homo viator,* el caminante que avanza en el tiempo, siendo él mismo tiempo, hacia la eternidad, abriéndose el camino con una andar en el que cada paso es una decisión que supone la libertad. La secularización de este proceso en el que la idea cristiana resucita en un contexto existencial y agnóstico la expresó sucintamente Machado en los versos

> caminante no hay camino
> se hace camino al andar...

Al vaciarse de contenido la fe del caminante en la finalidad del camino y transformarse la esperanza de trascender la finitud y la mortalidad, persiste la forma de ese caminar sin la finalidad, un ente insustancial, libre y responsable sólo ante sí mismo cuya característica más esencial es el deseo, la voluntad de querer ser. La idea orteguiana del hombre como «peregrino del ser» es un sucedáneo del *homo viator* del cristianismo. El peregrino raciovitalista es un ente que inventa el ser y que crea mundos, un ente que dota de significado a los entes que él

no es, una ente que antropomorfiza, medida de todas las cosas, y desde el punto de vista del cristianismo la encarnación del pecado. Parece que el destino de la metafísica es seguir siendo en esta dimensión cristiana, onto-teo-logía, fatalidad, que el pragmatismo más duro es incapaz de eliminar. Ortega, consumado filósofo pragmático pero a la vez y por eso mismo pensador existencial, en su acerbo repudio del llamado «existencialismo», sólo probó que era también portador del virus.

En «Historia como sistema», apoya la afirmación de que «el hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia», en un dicho del autor de las Confesiones: «Una vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui hoc est natura quid fecerit...*, dice San Agustín. Tampoco el hombre tiene otra naturaleza que lo que ha hecho»[3]. Ese «una vez más» se hace eco de las inquietudes que estaban a punto de convertirse en moda intelectual, la recuperación para la filosofía de las intuiciones del cristianismo primitivo sobre la temporalidad de la existencia humana, su intrínseca historicidad. Aunque estas intuiciones no llegaron a alzarse a un nivel ontológico, y se quedaron en lo óntico, tenían la virtud de haberse manifestado en la existencia fáctica, como esencia de la experiencia vital, libres del sistema conceptual de la metafísica. Esta vuelta al cristianismo primitivo, encontró modelos en la tradición, en una serie de pensadores religiosos que en algunos momentos lograron recuperar la teología de la cruz como San Agustín y Lutero, aunque se deslizaran o recayeran en principios racionalistas ya fueran en los del neoplatonismo en el caso del santo o en los del escolasticismo en el caso del reformador. En los años veinte la teología dialéctica protestante contribuyó a popularizar la teología de la cruz, descubriendo al joven Lutero, al de las tesis de la disputación de Heidelberg de 1518, al Lutero para quien la verdadera teología no era la practicada por el que entendía la esencia de un Dios invisible por medio de las obras de ese Dios, dios metafísico y primera causa, sino por aquél para quien Dios expuesto en la pasión de su agonía en la cruz encarnaba en lo visible y lo mundano.

Unamuno expresó esta visión del cristianismo que penetra en la filosofía existencial con sucinta profundidad cuando escribió en *La agonía del cristianismo* que éste no fue teoría o doctrina aunque se expresara dialécticamente, «fue vida, fue lucha, fue agonía»[4]. Las *Epístolas* de San Pablo son el punto de partida tanto para Unamuno como para el joven Heidegger fenomenólogo de la religión, en el caso del primero en función del agonismo de su esperanza desesperada en «lo que veremos o no veremos», para el segundo como un arma para refutar la *con-*

[3] *Obras completas*, tomo VI, pág. 41.
[4] *La agonía del cristianismo*, Madrid 1967, pág. 32.

cupiscentia oculorum de la metafísica. Pero en ambos casos la fe que se da en la experiencia fáctica, cobra fuerza sólo en el reconocimiento de la debilidad innata al hombre, en su constante agonía y no en el disfrute de Dios como una *beatitudo hominis*. Aquí vienen a cuento los versos de 2 Corintios 12, 1-10 comentados por Kierkegaard, Unamuno y Heidegger:

> De tales cosas me gloriaré, pero de mí mismo no he de gloriarme, si no es de mis flaquezas.
> Si quisiera gloriarme, no haría el loco pues diría verdad. Me abstengo no obstante, para que nadie juzgue de mí por encima de lo que en mí ve y oye de mí, y a causa de la excelsitud de las revelaciones. Por lo cual para que yo no me engría fueme dado un aguijón de carne, un ángel de Satanás que me abofetea para que yo no me engría. Por esto rogué tres veces al Señor que se retirase de mí, y Él me dijo: te basta mi gracia, que en la flaqueza llega al colmo de poder. Muy gustosamente pues, continuaré gloríandome en mis debilidades para que habite en mí la fuerza de Cristo. Por lo cual me complazco en las enfermedades, en los oprobios, en las persecuciones, en los aprietos, por Cristo: pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte.

Unamuno, que hizo suyas las abundantes paradojas de las epístolas paulinas y de los evangelios, las calificó como «huesos que queman», verdaderas astillas o aguijones de carne como las llamó San Pablo, lenguaje en el que la fe cristiana siguió viviendo como agonía y que Unamuno comparó con el «struggle for life», lucha por la vida que es «la vida misma, la *life,* y es a la vez la lucha misma, la *struggle*».

Unamuno no se cansó de predicar la discordia interior y de anatemizar como encarnación de la misma muerte, el sosiego del corazón, la paz interior, el *fruitio Dei:* «Sólo se pone uno en paz consigo mismo, como Don Quijote, para morir»[5]. El Cristo agonizante en la cruz, más acá y más allá de toda teoría, fue el Cristo que no sólo derramó sangre sino que sudó como gotas de sangre, que «fueron como simientes de agonía», las simientes de la agonía del cristianismo[6]. El Cristo crucificado, escándalo para los judíos y la locura para los gentiles (i Corintios I, 23) es el modelo agónico y vivo del cristianismo. La experiencia de la mortalidad, la temporalidad, la esperanza desesperada del cristiano representa la afirmación de su propia debilidad, de la facticidad y finitud de la existencia, de su esencial historicidad.

Heidegger avanzó hacia su planteamiento del problema del ser partiendo de la teología que le llevó a reflexionar sobre la experiencia vital de la existencia fáctica del cristianismo primitivo, fundamentalmen-

[5] *La agonía del cristianismo, op. cit.,* pag. 24.
[6] *La agonía del cristianismo, op. cit.,* pág. 101.

te en su lenguaje, en esos huesos que queman, ya fueran las paradojas de los evangelios, de San Pablo, de Lutero o Kierkegaard. En *Ser y tiempo* Heidegger cosechó de sus meditaciones sobre el cristianismo primitivo una visión ontológica del ser de la existencia del ser-ahí, de su ser-en-el-mundo, su caída, su ser relativamente a la muerte, de su conciencia como vocación de la cura. Un buen número de páginas de *Ser y tiempo* se inspiran en la teología de la cruz y sus consecuencias antropológicas, como son por ejemplo la discusión en el capítulo III «la mundanidad del mundo» o los apartados «El ser relativamente a la muerte y la cotidianeidad del ser-ahí (segunda sección, I, 51), «Los fundamentos ontológico-existenciarios de la conciencia», «La conciencia como vocación de la cura» (II, 55-57) «La temporalidad, sentido ontológico de la cura» (III, 65), y el capítulo IV, sección II, «Temporalidad y cotidianeidad».

A través de Heidegger Ortega vuelve a encontrarse con el antiguo adversario, el autor de *La agonía del cristianismo* y *Del sentimiento trágico de la vida* que años antes, desde principios de siglo había descubierto posibilidades ontológicas en el pensamiento religioso cristiano aunque ése no fuera su propósito. Las palabras escritas por Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* se habían convertido en una auténtica profecía: «La metafísica es siempre en su fondo teología, y la teología nace de la historia puesta al servicio de la vida, que se quiere inmortal»[7]. En 1933 Ortega piensa la razón histórica en un ambiente donde la teología y el pensamiento religioso han influido en la filosofía de la existencia y viceversa, ésta específicamente en el caso de Heidegger actuó con fuerza sobre los planteamientos de la teología protestante. En su exégesis del pensamiento de San Agustín, Heidegger había confirmado el hecho de que el hombre no es un ente como los demás entes, que su ser no es algo dado, un *fait accompli,* sino algo que él mismo tiene que forjar, proyecto en el que puede fallar y en el que le va su ser. Ortega paralelamente escribió años después «el modo de ser de la vida, ni siquiera como simple existencia es *ser ya,* puesto que lo único que no es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya»[8].

La antropología cristiana subyace en el impulso fundamental de la metafísica de la modernidad en tanto ésta desemboca en la afirmación de la realidad de la existencia vida humana como la realidad primordial. El encuentro entre la filosofía de la existencia y el cristianismo primitivo, ejemplifica una reacción del pensamiento contra sí mismo, al

---

[7] *Del sentimiento trágico de la vida,* Madrid 1915, cap. VIII, pág. 34, «De Dios a Dios», págs. 156-184.

[8] «Historia como sistema», *op. cit.,* pág. 32.

admitir en algún grado que la locura de Dios es más sabia que los hombres y la flaqueza de Dios es más fuerte que los hombres (I Corintios I, 25), entendiendo estos versos sustituyendo a Dios por vida y a los hombres por razón. El expresionismo en su sentido más amplio, como movimiento espiritual de toda una época, representó una afirmación de la *forma* de la vida, de su realidad autónoma, independiente del supuesto origen divino de esa realidad, y libre de las represiones de la razón.

Nietzsche ya había extremado estas posibilidades al concebir al hombre como inventor del ser, empujado por la voluntad de poder, de querer ser. Heidegger, al experimentar en sus estudios de la fenomenología de la religión, percibió en el cristianismo primitivo una vivencia de la facticidad e historicidad de la existencia, ausente de la metafísica involucrada en un percibir del ser a través de los ojos. El camino hacia *Ser y tiempo* integró la experiencia de la fenomenología con la práctica de la fenomenología de la religión, vivencia que ayudó a Heidegger a frenar la tendencia de la filosofía a deslizarse hacia una antropomorfización de la realidad y a resistir la tentación de ponerse cómodo en la creencia de que estamos en un plano donde sólo hay el hombre. Heidegger quiso proteger otra idea del hombre que afirma que lo que hay fundamentalmente es el ser en tanto el hombre es el lugar del ser, ser-ahí o *Da-sein.* Hay que recordar aquí que en aquellos primeros años de la década de los veinte Heidegger, ateo «sui generis», era considerado en algunos círculos, quizá equivocamente, como representante de una «fenomenología católica».

Para hacernos idea de ese extraño contacto entre religión y filosofía, imaginemos la lectura de las *Confesiones* de San Agustín desde una perspectiva fenomenológica. Saltaría sin duda de quicio el *Ur-ich* o yo primordial husserliano para dar paso a una vivencia de la fe en la facticidad y temporalidad de la existencia, surgiría un *Lebenswelt* y no un yo primordial teórico, se desvelaría el drama del hombre como ser en el mundo, ser para la muerte, potenciado por su poder ser más total, por su menesterosidad, por su curarse del ser de su propia existencia. En «Historia como sistema» y *Esquema de la crisis* hay algunos párrafos que sugieren algo más que una atención pasajera al pensamiento de San Agustín. En las *Confesiones* Ortega tuvo un precioso modelo autobiográfico, obra repleta de posibilidades traducibles a la razón histórica. Las *Confesiones* reunían una serie de temas afines a la problemática que en aquél momento se establa planteando Ortega, entre ellos la vocación y el compromiso del hombre con su propia existencia.

En el pensamiento de la segunda época Ortega desarrolla la idea de que el hombre está perpetua y constitutivamente en lucha, *engagé,* en pugna con el mundo que más o menos siempre le resiste, le limita

y niega su intención de ser el que tiene que ser. El simple hecho de existir es un inexorable, ineluctable y constitutivo estar de antemano *engagé* o comprometido[9]. Por lo tanto el comprometerse en el sentido sartriano como acto especial y particularmente decidido o deliberado a que en cierto momento tiene que resolverse el hombre no deja de ser una solemne frivolidad para Ortega. Esta actitud ante el «existencialismo» se apoya en una vivencia cristiana, ya que el cristiano como creyente tiene un compromiso de antemano con la vocación a la vida eterna. Ortega desarrolló su idea de la vocación auténtica hilvanando motivos de pensamiento cristiano con categorías ontológicas del análisis existenciario de la conciencia moral elaborado por Heidegger en *Ser y tiempo*. En «Goethe desde dentro», ensayo que da un giro original a la doctrina diltheyana de la biografía, implementa una interpretación «existencial» de la vocación, en la que se dejan escuchar resonancias del capítulo II de la segunda sección de *Ser y tiempo*. «La atestiguación por el ser ahí mismo de un poder ser propio y el estado de resuelto». Es precisamente en el ensayo sobre Goethe donde Ortega añade una larga nota a pie de página a la frase «vida es preocupación de sí misma», en la que defiende la pre-existencia en su obra con anticipación en algunos casos de trece años, a la elaboración en *Ser y tiempo* de un número de cuestiones afines.

«Goethe desde dentro», dirigido específicamente a un público alemán, permitió a Ortega legitimar la originalidad de su pensamiento, frente al que había llamado en 1929 «nuevo filósofo alemán». Ortega baraja en la nota aclaratoria conceptos supuestamente análogos en su obra y en la de Heidegger, sin embargo no distingue entre ideas que andaban dispersas en su obra y el complejo y detallado análisis estructural de *Ser y tiempo*. Por ejemplo el caso de los conceptos auténtico e inauténtico que Ortega usa valiéndose de significados ya asumidos en el uso óntico de estos vocablos tienen equivalentes en *Ser y tiempo*, lo propio (*eigentlich*) y lo impropio (*uneigentlich*) podados de toda significación moral y usados por Heidegger en función de un análisis estructural del ser en el mundo del ser-ahí con especial atención a la vocación de la conciencia, la cura del ser-ahí y la existencia resuelta. Sin restarle originalidad al brillante ensayo sobre Goethe, éste hubiera sido imposible tal como fue concebido sin el modelo heideggeriano.

En «Goethe desde dentro» Ortega partió de la premisa de que el gran poeta interpretó su propia vida a base de una imagen botánica mientras que en la realidad la vivió como una «preocupación dramática

---

[9] Ver *La idea de principio en Leibniz...*, *op. cit.*, págs. 313, 323-324.
Una interpretación de la historia universal, *Obras completas*, Madrid 1962, tomo IX, págs. 215-216.

por su propio ser» y no como un desarrollo y evolución de un proceso genético en armonía y conformidad con un ideal modelado en la naturaleza[10]. Para Ortega, Goethe escamoteó su auténtico destino y confundió el «yo que cada cual tiene que ser, quiera o no, con un yo normativo y genérico, con el yo que debe ser, contradicción abismática entre el «tener que ser de la vocación personal, situada en la región más profunda y primaria de nuestro ser» y el deber ser de la moral ubicado en la «región intelectual del hombre»[11]. Partiendo de la premisa de que la vida humana obliga al hombre a descubrir «el plan mismo, el proyecto mismo de su ser», la «vida proyecto que coincide con ese *sí-mismo*», Ortega percibió la tendencia de Goethe a rehuir el compromiso de «encajarse en un destino» y la aspiración a quedarse en «disponibilidad», a querer ser eternamente joven. Su conciencia vital sin embargo le hace sentir esta disociación como un pecado, sentimiento que le arrastra a la autojustificación, a sobornarse a sí mismo con dos ideas, la de la vida como actividad y la de forjarse su irrevocable yo, su individualísimo destino, ideas que diluye en el mito del simbolismo, el de considerar su actuación y su labor como meramente simbólicas. De ahí que se agarre al argumento de que «la verdadera vida es la *Urleben* que renuncia a entregarse a una figura determinada»[12].

Las ideas de «*Urleben*» y «*Urpflanze*» significan «potencialidad ilimitada» y así como hay una protoplanta y una protovida, hay una proto-poesía, sin tiempo y sin lugar determinado. La vida de Goethe fue el esfuerzo para liberarse de la gleba espacio-temporal, de la concreción del destino en que la vida precisamente consiste[13]. El caso Goethe, tema apropiado de reflexión en 1932, año de centenario y también de crisis para la vieja Europa, le sirvió a Ortega para hacer una salida lanza en ristre contra el utopismo crónico y acrónico que padecía la cultura europea. Ortega hace una llamada al europeo para librarse del peso de lo «inesencial» argumentando que sólo una «contracción de lo esencial» puede salvar a la cultura. La visión de la vida del gran clásico desde la perspectiva de la vida auténtica reverberaba en aquel 1932, vísperas del triunfo del nacionalsocialismo, con connotaciones existenciales ya en el dominio público.

«Goethe desde dentro» es a la vez la propuesta de un nuevo concepto de biografía que Ortega llegó a considerar como eje de la razón histórica. Ortega percibió que en las investigaciones de Dilthey la biografía no jugaba el papel esencial que debía de haber tenido, ya que la

[10] «Goethe desde dentro, *Obras completas*, Madrid 1947, tomo IV, pág. 404.
[11] «Goethe desde dentro», *op. cit.*, pág. 406.
[12] «Goethe desde dentro», *op. cit.*, pág. 415.
[13] «Goethe desde dentro», *op. cit.*, pág. 415.

precedencia de la experiencia histórica se resentía ante la tendencia metodológica de hacer de la investigación un arte de descifrar. Ortega quiso corregir esta falta tratando de llevar a cabo lo que ya estaba en las intenciones del filósofo alemán, el pensar la vida con la vida, desde dentro de la vida sin dejarse lastrar por el imperativo metodológico de raigambre cartesiana en el que había quedado prisionero Dilthey. Con esta finalidad a la vista escribió en 1932 que la vida no puede ser mero «objeto» pues consiste precisamente en su «ejecución», en ser efectivamente vivida, en hallarse siempre «inconclusa, indeterminada». La vida no tolera ser contemplada desde fuera, «el ojo tiene que trasladarse a ella y hacer *de la realidad misma su punto de vista.*»[14]. Estas palabras van en cierto sentido dirigidas contra la primera formulación de la razón vital ubicada todavía en el ver, en la *concupiscentia oculorum* de la metafísica. El pensamiento por lo tanto debe corresponder a la estructura de la vida como realidad radical y no a un objeto delimitado por una intención metodológica. La vida nunca puede ser objeto, sino razón vital e histórica, derivada de las vivencias de la vida misma. El concepto raciovitalista de la biografía como primer principio del método de la razón histórica se nutrió del fracaso parcial de los ideales metodológicos de Dilthey.

En la doctrina de Dilthey las vivencias en su conjunto como experiencia vivida estriban en una unidad que se hace patente en la categoría de significado, unidad que recoge y agrupa por medio del recuerdo el curso de lo que es inmediatamente vivido o revivido y cuya significación está constituida por las mismas vivencias en tanto éstas poseen una estructura o conexión interna que hace posible el reconstruir la biografía de un individuo en función de la identidad del «yo». Esta identidad de la biografía está determinada por la síntesis temporal de las vivencias del «yo», síntesis que se realiza en el curso del tiempo[15]. Sin aludir a Dilthey, Ortega corrige en la praxis de su propuesta de un Goethe desde dentro un sistema hermenéutico que parte del punto de vista tradicional, que la estructura u orden de un texto se funda en la rela-

[14] «Goethe desde dentro», *op. cit.*, pág. 415.

[15] La lectura de Dilthey impulsó a Ortega a explorar la biografía como gozne de la razón histórica, como un arte de descifrar o comprender las vivencias de una vida individual basándose en el hecho de que la vida posee una estructura hermenéutica que la constituye como fundamento de las ciencias humanas. La tardía e inacabada continuación de la *Introducción a las ciencias del espíritu* publicada en 1910 con el título *La constitución del mundo histórico en las ciencias del espíritu (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften)* sugirió a Ortega posibilidades todavía inéditas para la razón histórica. Su estudio sobre Goethe de 1932 lleva impresa la intención de refinar el arte de la biografía con el ojo puesto en los esfuerzos del Dilthey tardío, a saber, fundamentar las ciencias humanas o razón histórica en principios hermenéuticos independientes de lo psicológico.

ción de las partes al todo y del todo a las partes, posición metodológica que queda fuera de la experiencia interna del texto o si ese texto es un individuo fuera de su vida. Por lo tanto para Ortega una vida vista desde su intimidad no tiene «forma», es decir no es objeto sino ejecutividad. De ahí que para Ortega la biografía no deba consistir en la búsqueda de esa identidad del yo que se hace patente en la estructura de la biografía, según aparece ante el punto de vista metodológico, sino todo lo contrario, desenmascarar esa forzada identidad y buscar una síntesis superior a base de la falta de identidad y en términos de las contradicciones que brotan del mundo vital y que deben hacer de la biografía un «sistema en que se unifican las contradicciones de una existencia»[16]. Consecuentemente Ortega combatió la tradición de la biografía monumental, la vida percibida desde fuera con la idea de un arte de la biografía capaz de comprender la vida desde dentro, desde su «dinamismo genético» intrínseco a su propio ser.

La vida de Goethe (interpretada como contradicción entre lo propio individual e intrasferible y lo genérico, simbólico y abstracto) fue otro caballo de batalla para combatir el idealismo filosófico y específicamente el idealismo de Hegel. El sujeto de la historia no es desde el punto de vista raciovitalista el espíritu del mundo (*Weltgeist*), sino cada vida individual, y la vida de cada uno, vivencia dinámica del «yo soy yo y mi circunstancia». En el sistema de Hegel los caracteres, individuos, pasiones, ideales e impulsos son vehículos de un principio universal, del desarrollo dialéctico de la Idea que avanza a través del hombre, generaciones, épocas, e instituciones. Contra Hegel, Ortega se mantiene en la contradicción que el autor de la *Fenomenología del espíritu* creyó resolver, en la dicotomía entre lo individual y lo abstracto, contradicción que le condujo a deplorar y a admitir a la vez la inevitable necesidad que rige el destino del hombre, quien para vivir en singular tiene que hablar en general[17]. La vida de cada hombre esconde una razón vital de esa vida que el pensamiento como razón histórica tiene que descubrir como razón de ser de esa vida antecedente a la teoría. Dicho de otra manera, el individuo concreto tiene una experiencia vital que es experiencia de la historia de carácter pre-ontológico y que posee en sí una razón que debe reflejar la teoría el conocimiento ontológico de esa misma realidad.

La historia acontecida, al convertirse en objeto de la reflexión histórica queda mediatizada por la razón como por ejemplo en el sistema hegeliano, donde el espíritu objetivo y el espíritu absoluto canibalizan la existencia fáctica, la historia acontecida individual. La importancia

[16] «Goethe desde dentro», *op. cit.*, pág. 408.
[17] «Goethe desde dentro», *op. cit.*, pág. 412.

de un modelo de la historia como acontecimiento experimentado en la existencia fáctica antecedente a las mediaciones de la teoría fue capital para la razón vital, que lo encontró como lo había hecho antes Heidegger en la experiencia vital e histórica del cristianismo primitivo. Ortega establece la premisa que la vida individual, la de cada cual, la mía en tanto soy historia es a la vez la experiencia vital siempre en proceso que se va haciendo a sí misma y que dado su carácter menesteroso e incompleto, se escinde, se disloca, se evita o se encuentra a sí misma. De ahí la definición orteguiana del vivir como «la inexorable forzosidad *de encajar en un destino exclusivo,* de aceptarlo, es decir de resolverse a *serlo*»[18].

«Goethe desde dentro» coincide con la publicación de *San Manuel Bueno, Mártir,* relato en el que Unamuno sintetizó sucintamente su autobiografía espiritual encarnada en la figura del párroco del mítico pueblo de Valverde Lucerna, Don Manuel cuya historia y la de su doble Lázaro, cuenta la hermana de éste, Ángela, la que poco a poco va acercándose al secreto de los dos agonistas. Bajo la máscara del sacerdote humilde, Ángela va descubriendo una vivencia agónica, la de la descreencia traducida a una insólita interpretación de la vocación sacerdotal como dedicación a mantener la fe que no posee, viva en los demás. La muerte de San Manuel en olor de santidad mueve al obispo de la diócesis a promover el proceso de beatificación, y a recopilar todo tipo de noticias sobre el santo varón con el propósito de escribir su vida, una especie de manual del perfecto párroco». La hagiografía emprendida por el obispo no cala en el «secreto trágico» de Don Manuel, en su paradójica y angustiosa vivencia de la fe, ateniéndose a una interpretación de los hechos vistos desde fuera en función de un ideal normativo acorde con la supuesta santidad del personaje. Sólo la narración de Ángela que se constituye a la vez como autobiografía se topa con la clave de la vida del párroco, que termina siéndolo también para su propia vida y cuya crónica de la vida de Don Manuel se transforma en lo que la narradora llama «confesión íntima de mi experiencia de la santidad ajena». Biografía y autobiografía se entrecruzan en la narrativa de Ángela, proceso en el que va sedimentándose una esperanza desesperada, que se hace presente en la memoria, la historia acontecida de Don Manuel, lo que transforma la novela en «la más íntima historia, la más verdadera»[19].

San Manuel Bueno, Mártir y «Goethe desde dentro» coinciden en percibir la vida desde el interior de la vida, en la intimidad de las contradicciones y acciones de la vida individual, en la profundidad conflic-

[18] «Goethe desde dentro», *op. cit.,* pág. 414.

[19] *San Manuel Bueno, mártir, Obras completas,* Madrid 1967, edición de Manuel García Blasco, tomo II, pág. 1154.

tiva de la persona y no en términos de un ideal normativo que postula la identidad, la coherencia del «yo». Ambos, Unamuno y Ortega, oponen la experiencia vital, la dialéctica agónica de la vida individual a la ordenación de las vivencias en función de un todo estructural que responde a imperativos metodológicos y olvida la razón vital o existencial de la vida humana. La novela como la más íntima historia corresponde al concepto orteguiano de la biografía como un sistema donde «se unifican las contradicciones» de una existencia. Aunque a Ortega le hubiera repugnado establecer como primera premisa de una biografía la angustia, no dejó por su parte de hurgar en la desazón e inquietud de Goethe como clave del secreto de una vida que se enmascaró en una serenidad apolínea. El «Goethe desde dentro» que pidió Ortega en 1932 iba dirigido contra toda una tradición biográfica que había construido un Goethe monumental, beatificando al personaje como norma e ideal de la cultura.

Ortega durante su segunda navegación se fue acercando a posiciones adoptadas por Unamuno, afinidad que se destaca no sólo en la forma interna del discurso raciovitalista sino a veces también en el contenido. Aparentemente «Goethe desde dentro» y *San Manuel Bueno, Mártir* parecen estar separados por un abismo infranqueable resultado de dos actitudes espirituales divergentes. Sin embargo esencialmente los dos textos coinciden en sus respectivas interpretaciones del problema de la comprensión del prójimo. Ortega ya había percibido en ese año de 1932 una proximidad entre él y Unamuno que interpretó a su favor: «Unamuno, de quien había vivido durante veinte años distante, se aproximó a mí en los postreros días de su vida, y hasta poco antes de la guerra civil y de su muerte recalaba a prima noche en la tertulia de la Revista de Occidente, con su cuerpo prócer, ya muy combado, como el arco próximo a disparar la última flecha. Algún día contaré la causa de esta aproximación que nos honra a ambos.»

En una nota necronológica escrita a la muerte de Unamuno, Ortega aludió el pensamiento del autor de *Del sentimiento trágico de la vida* como una «meditatio mortis»:

> Hoy triunfa en todas partes esta inspiración, pero es obligado decir que Unamuno fue el precursor de ella. Precisamente en los años en que los europeos andaban más distraídos de la esencial vocación humana, que es «tener que morir», y más divertidos con las cosas de dentro de la vida, este gran celtíberico... hizo de la muerte su amada[20].

Ortega se dejó en el tintero la explicación de las causas de ese acercamiento entre él y Unamuno. Sería mera conjetura suponerla, aunque

[20] «En la muerte de Unamuno», *Obras completas, tomo V, págs. 261-262.*

sí es más que probable que Ortega no hubiera detallado esa causa como un reconocimiento por su parte de la validez de ciertas premisas del pensamiento de Unamuno. Tras la problemática de la vocación que examina Ortega en «Goethe desde dentro», se embosca esa vocación esencial del hombre que es «tener que morir», su profunda finitud emplazada por la nada que le circunda y la angustia que silenciosamente le acecha.

La idea de la vocación, el «cómo encajar en un destino exclusivo y en la fidelidad a «esa terrible realidad que es nuestro auténtico yo», a ese «yo irrevocable», a ese «tener que ser» proyecto irrevocable de ser el «sí mismo» que uno tiene que ser, sólo tiene como precedente la vocación de ser cristiano. Esta vocación implica una coincidencia del sí mismo con el proyecto vital en el que los oficios se despliegan a la vez como papeles dramáticos, vehículos mundanos de la vocación primordial, la búsqueda de la salvación. El cristiano, en tanto lucha por serlo, no tendrá dudas de quien es, dudas sobre ese mismo, que se identifica con la vocación en el sentido de San Pablo, como llamada a la salvación eterna. (I Corintios, 26). Vocación en Ortega corresponde a un proyecto arraigado en lo profundo de la persona y no al deber ser de la conciencia moral, ya que ésta, en tanto imperativo de carácter normativo, puede impedir el desarrollo de la vocación. Ortega alude al ejemplo extremo de un individuo con vocación a ser ladrón que al ser honrado es infiel a esa vocación. Vocación no corresponde tampoco a oficio o profesión. La palabra española coincide con uno de los sentidos de la alemana *Beruf*. Como convocación o llamada a una empresa o proyecto de vida, cumplimiento del deber dentro del mundo, dentro de la posición del individuo en el mundo, sentido del término que acentuó Lutero. El término español vocación, a diferencia de otras lenguas romances coincide con otro significado del término alemán, llamada o vocación del interior de la conciencia, significado del que se aprovecha Ortega.

Para Ortega vocación no corresponde a ninguna idea del deber o encaja con la selección de un oficio o profesión, sino con un misterioso llegar a ser uno mismo, una coincidencia consigo mismo, que surge de lo profundo de la propia existencia y que puede o no puede llegar a coincidir con papeles que el individuo desempeñe en sociedad. El individuo puede responder de manera auténtica o inauténtica a la llamada de la vocación, oírla o desoírla, evitarla o encontrarla. La vocación surge de lo que Ortega llamó el «fondo insobornable de la persona» y se revela en la «coincidencia del hombre consigo mismo», identidad del yo de carácter no lógico sino existencial. El trasfondo de este concepto que Ortega no se abandona a clarificar dejándolo en una aura de misterio, está en la visión cristiana de la existencia, en cuanto el cristiano se en-

tiende a sí mismo en función de la fe que precede y determina la actividad moral. La actividad mundana, el oficio o profesión se transforma en papel interpretado en función de la fe que en sí representa una proto-interpretación del hombre y del mundo. El concepto orteguiano de vocación tuvo una confirmación en el análisis ontológico de la conciencia desarrollado por Heidegger en *Ser y tiempo* donde postula la conciencia como una realidad antecedente a toda mediación doctrinal de carácter religioso ético o psicológico.

Para Heidegger la vocación de la conciencia tiene el carácter de una invocación del ser-ahí (*Anrufs des Dasein*) a su poder ser sí mismo (*auf sein eigenstes Selbstseinkönnen*) más peculiar, y ello en la manera de una evocación a su ser deudor más peculiar (*zum eigensten Schuldigseins*). Al invocado no se le voca nada, sino que es avocado a volverse hacia sí mismo, a saber, hacia su más peculiar «poder ser». La vocación está forjada en realidad por cada uno de nosotros, ya que se «voca» algo sin que uno lo espere y contra la misma voluntad, porque la vocación viene de mí y a la vez sobre mí[21]. El ser-ahí es pues el vocador y el invocado simultáneamente, en tanto el vocador es el ser-ahí que se angustia en el estado de ser arrojado (*in der Geworfenheit*) en su ser-ya-en (*Schon-sein-in*) por su poder ser. El invocado es a la vez este ser-ahí evocado a volverse a su más peculiar poder ser, a salir por medio de la invocación de la caída en el uno (*aus der Verfallen in das Man*). El poder ser sí mismo propio es una modificación existencial del «no mismo», dos modos de ser que corresponden a la existencia auténtica o inauténtica, sentidos que Heidegger evita prefiriendo otros términos de carácter neutral no mediatizados por significaciones morales. La vocación de la conciencia surge como consecuencia del ser-en-el-mundo del ser-ahí en tanto éste es en el fondo de su ser, cura (*Sorge*)[22].

La vocación no nos da a comprender ningún poder ser ideal o universal, sino que abre ese poder ser como un poder ser singularizado en cada ser-ahí. La vocación coloca al ser-ahí ante su poder ser, como vocación que surge de la inhospitalidad de su ser en el mundo, de la misma fragilidad e impotencia de su situación. Aunque la vocación no da a conocer nada, abre el más original poder ser del ser-ahí como ser-deudor. Ser deudor implica para Heidegger una culpabilidad primordial, ya que el hacerse deudor descansa sobre el «fundamento de un original ser-deudor» (*eines ursprungliches Schuldigseins*), es decir la condición de un ente determinado por un *no,* por «ser el fundamento de un no ser» (*Grundsein einer Nichtigkeit*)[23]. En el estado de arrojado,

[21] *Sein und Zeit, op. cit.*, pág. 275.
[22] *Sein und Zeit, op. cit.*, págs. 280-289.
[23] *Sein und Zeit, op. cit.*, págs. 283-284.

(*Geworfenheit*) anida el no ser, que fundamenta la posibilidad de no ser del ser-ahí impropio, en la caída, bajo cuya especie es ya fácticamente en cada caso. La cura del ser-ahí está transida del no ser de cabo a cabo, en su misma esencia (*Die Sorge selbst in ihrem Wessen des Nichts überhaupt*), que el ser-ahí es en cuanto tal deudor. Cuando el ser-ahí comprende la vocación oye su más peculiar posibilidad de existencia, se ha elegido a sí mismo. Comprender la vocación significa que el ser-ahí como su más peculiar «sí mismo» obre sobre sí, partiendo de su elección de poder ser. Comprender la vocación quiere decir «querer tener conciencia», el más original supuesto existencial del fáctico hacerse deudor. El querer tener conciencia lleva en sí implícito el estado de abierto (*Erschlossenheit*)[24].

El estado de abierto está constituido por el encontrarse de la angustia, por el comprender como proyectarse sobre el más peculiar ser-deudor y por el habla como silenciosidad. A este señalado estado de abierto atestiguado por el ser-ahí mismo por su conciencia caracterizado por «el silencioso proyectarse sobre el más peculiar ser deudor» lo llama Heidegger «estado de resuelto» (*Entschlossenheit*) que sólo existe como resolución que se proyecta comprendiendo, y que significa dejarse avocar, a salir del estado de perdido en el uno. En el estado de resuelto le va al ser-ahí su más peculiar poder ser que en cuanto arrojado sólo puede proyectarse sobre determinadas posibilidades fácticas, ya que la resolución no se sustrae a la realidad sino que descubre justo lo fácticamente posible. El «estado de resuelto» hospeda en sí al ser relativamente a la muerte propia como la posible modalidad existencial de su más peculiar propiedad. El poder ser del poder ser deudor sólo lo comprende el estado de resuelto cuando este se cualifica como ser relativamente a la muerte o ser relativamente al más peculiar poder ser del ser-ahí. El no ser que domina total y originalmente el ser del ser-ahí se le desemboza al ser-ahí como el ser relativamente a la muerte propia, en cuanto el ser-ahí como cura es el fundamento arrojado (afectado de no ser) de su propia muerte. En el estado de resuelto el ser-ahí como «precursando» comprende el poder ser deudor, propia y totalmente, es decir originalmente[25].

[24] *Sein und Zeit, op. cit.*, págs. 295-301.
[25] *Sein und Zeit, op. cit.*, págs. 301-305.

Capítulo 13

HISTORIA O DESTINO. ORTEGA Y HEIDEGGER

El análisis heideggeriano de la vocación de la cura no se ocupa de la vocación como vocación de una forma de vida, como vida proyecto en el sentido de Ortega, sino de la vocación como vocación de la cura del ser-ahí. Ortega se mantiene dentro de una ambigüedad, ya que usa el término vocación alternativamente con connotaciones ya ónticas u ontológicas. Ortega insistió en el hecho de que el hombre sólo puede tener una vida auténtica, de ahí el terror y odio de Goethe a toda decisión irrevocable dada su tendencia a quedar siempre en «disponibilidad». La vida es «abandono del ser en disponibilidad»[1], pero la vida concreta de cada uno se va configurando como un proyecto que nuestra voluntad es libre para realizar pero no para cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo. El concepto heideggeriano de la vocación de la cura subsume la idea orteguiana de la vocación que se desliza hacia la ambigüedad en tanto «cerdea» entre proposiciones ónticas y ontológicas. Ortega no llega a decir cuál hubiera sido esa auténtica vocación que Goethe escamoteó. Lo único que se desprende es que Goethe se fugó de una confrontación con la existencia fáctica, que escamoteó el compromiso y que propuso un paradigma idealista que en 1932 resultaba vago, casi superficial, aunque Ortega no lo diga en tantas palabras. En 1932 el filósofo pidió dramáticamente un Goethe «para náufragos», porque la conciencia del naufragio, la inseguridad es la «verdad de la vida». Ortega sugiere un Goethe escondido tras la cortina de humo de paradigmas,

[1] «Goethe desde dentro», *Obras completas, op. cit.*, tomo IV, pág. 416.

arquetipos y símbolos con que ofuscó el compromiso vocacional que no dejó de sufrir como contradicción, un Goethe que viene a ser sinónimo del «hombre náufrago en su propia existencia, perdido en ella»[2]. Ortega reitera que al evitar el destino individual, el auténtico ser que es nuestro destino, se soslaya la «inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es», es decir, se desvirtúa la «inseguridad radical» en que consiste la esencia de la vida[3]. En otras palabras, se rechaza la limitación y la finitud. Ortega coincide con Heidegger específicamente en que la vocación no da a comprender ninguna figura ideal o universal del ser, sino que abre el poder ser como el poder ser singularizado en cada caso, vocación que surge de la inseguridad, de la inhospitalidad. Esta idea va contra la creencia de Goethe de que la verdadera vida sería a toda vida concreta lo que la *Urpflanze* (proto-planta) a cada planta, la mera forma de vida sin su contenido determinado. El público alemán de 1932 pudo leer una interpretación existencial de la vida de Goethe, de un Goethe convocado a un «tribunal de náufragos» para que responda a ciertas «preguntas perentorias sobre la vida auténtica»[4].

En ese tribunal de náufragos podrían estar una serie de personajes, y no exactamente los compañeros de tertulia de Goethe en la corte de Weimar. Uno de ellos podría ser por ejemplo Saulo de Tarso, apóstol que fue de los gentiles y que atrajo la atención del filósofo de la razón vital en esos años. Al aclarar el concepto de vida auténtica Ortega se refiere a la visión paulina de la conversión o «metanoia», que tradujo por «ensimismamiento», término clave en la fenomenología existenciaria de la segunda época:

> En este punto tiene plena razón San Pablo. Y no hay duda que esa voz «convertíos» o como prefiero decir ensimismaos, buscad vuestro verdadero yo, es la que hoy otra vez urgiría dar a los hombres —sobre todo a los jóvenes—[5].

En la experiencia del cristianismo primitivo Ortega pudo confirmar su idea de la vida como realidad radical, como destino individual e intrasferible, como experiencia vital. En la primera época la razón vital se configura como razón «católica», razón universal, nuevo fideísmo laico que recupera la problemática de la Contra-reforma sin proponérselo, cosa que también hizo en cierto sentido el marxismo. Su acercamiento al cristianismo en la segunda época sí es consciente, aproximación que profundiza en el «catolicismo» impremeditado de la primera

---

[2] «Goethe desde dentro», *op. cit.*, pág. 397.
[3] «Goethe desde dentro», *op. cit.*, pág. 400.
[4] «Goethe desde dentro», *op. cit.*, pág. 398.
[5] *En torno a Galileo, Obras completas,* Madrid 1947, pág. 116.

época y que hace retoñar aún con más fuerza una forma secularizada del espíritu tridentino. Así surge la idea del hombre como peregrino del ser, limitado por el pasado, incapaz de volver a serlo pero ilimitado por lo que puede ser y todavía no ha sido. El ser del hombre se hace evidente en la historia, testimonio de la disponibilidad del ser de la vida humana, individual y genérica a la vez, marcada por la finitud, proyectada hacia lo infinito, circunscrita por la circunstancia y condenada a la libertad de tener que hacerse a sí misma. No fue algo meramente fortuito que Ortega acudiera a una forma del arte de la Contra-reforma, el auto sacramental barroco para describir la vida como *res dramatica,* como realidad fáctica y alegórica a la vez:

> El drama del hombre es en rigor un auto sacramental, un misterio en el sentido de Calderón, es decir un acontecimiento trascendental[6].

En otra ocasión, haciéndose eco de *La vida es sueño,* ejemplifica el hecho de hallarse el hombre arrojado a la existencia con la imagen de un personaje que al despertarse abruptamente de un sueño se encuentra súbitamente en un teatro donde se ve forzado a desempeñar un papel. Ortega se instala holgadamente en la antiquísima metáfora platónica del *theatrum mundi* cristianizada genialmente por Calderón que inyectó en el tropo un significado existencial. El gusto por la época barroca matiza el discurso filosófico de la segunda navegación, abundante en alusiones a figuras del siglo XVII y exégesis de obras pictóricas y filosóficas de la centuria en la que se inicia la modernidad. Velázquez, el «ateo de la pintura», convoca la atención del filósofo, como Galileo, instaurador de la física moderna, y Leibniz, cuya metafísica fue pieza clave en la destrucción orteguiana de la historia de la ontología. Descartes no se queda atrás, su pensamiento surge como una melodía insistentemente reiterada a través de la segunda época, pensador en el que Ortega descubre un potencial existencial. Hacia 1940 escribió a propósito de la certidumbre racional de la autoconciencia que «detrás y antes» de la duda metódica y teórica «formando parte integrante de ella, dándole en última instancia su sentido propio, encontramos, no al pensamiento de Descartes, sino al hombre Descartes, que se encuentra existiendo en medio de lo que no sabe lo que es, en un elemento de tinieblas y oscuridad, sin poder recurrir a nadie, porque los demás hombres no consiguen aclararle las cosas»[7]. Ortega distingue entre la duda metódica, duda ficticia que «es sólo un pensar que se duda» y la *«duda real* y terrible... anterior al filosofar que lleva precisamente a Descartes a filo-

[6] *En torno a Galileo, op. cit.,* pág. 95.
[7] *Sobre la razón histórica* (1940), *Obras completas,* Madrid 1983, tomo XII pág. 190.

sofar», duda que es «un ejecutivo efectivo y total dudar»[8]. La duda real y terrible es la duda existencial que surge de la experiencia de la existencia fáctica y esta duda la encontró Ortega en *La vida es sueño,* obra a la que alude como consecuencia de la siguiente cita:

> El hombre vive habitualmente sumergido en su vida, náufrago en ella, arrastrado un instante por el torrente turbulento de su destino, es decir, que vive en estado de sonambulismo sólo interrumpido por momentáneos relámpagos de lucidez en que descubre confusamente la extraña faz que tiene ese hecho de su vivir, como el rayo con su fulguración instantánea nos hace entrever, en un abrir y cerrar los ojos, los senos profundos de la nube negra que lo engendró[9].

Ortega intuyó la duda real y terrible de Segismundo, aunque no elaboró las características de esa duda sintetizada en los versos

> todos sueñan lo que son
> aunque ninguno lo entiende

Se hace evidente sin embargo que al apodar Ortega a la razón vital «cartesianismo de la vida», se aproxima a esa duda real de Segismundo vivida en la experiencia fáctica en su ser en el mundo entre el nacer y morir. Completando el sentido de la afirmación de Ortega, que «tenía razón Calderón», se podrían añadir las siguientes reflexiones. Segismundo, poseído por cogitaciones y percepciones de las que duda y en las que no encuentra certidumbre, es incapaz de llegar a un cogito... sum, a resolver la duda teóricamente, ya que no parte de una duda intelectual que dejaría a salvo el sujeto que duda, sino que se instala en la duda real y terrible, en su propia existencia, que antecede a toda duda metódica. En Segismundo la duda sobre sus propias cogitaciones y percepciones da un culatazo sobre sí misma, manteniéndose en vilo como dilema existencial. Incapaz de descubrir un criterio que le sirva para distinguir lo verdadero de lo falso, Segismundo convierte la incertidumbre en un primer principio, que traduce por medio de una resolución a una acción que se actualiza en la acción dramática como un representarse a sí mismo, proyección que conquista para la libertad de la existencia resuelta un terreno libre de la idea de representación como representación de imágenes, cogitaciones y percepciones. Segismundo llega a poseer una compresión de sí mismo fundada en la interpretación del papel de príncipe a base de una opinión sólo probable, de una moral provisional que transforma en norma universal. En la duda cartesiana la existencia del dubitante queda excluida de esa duda mientras que en la

---

[8] *Sobre la razón histórica* (1940), *op. cit.*, pág. 194.
[9] *Sobre la razón histórica* (1944), *op. cit.*, págs. 302-303.

duda calderoniana, la misma existencia del que duda le va en ese dudar. Segismundo no encuentra una certidumbre en el hecho de que piensa y percibe, de un cogito... sum, sino a través de una resolución ubicada en la duda real que adopta la forma de una apuesta bastante parecida en la forma a la famosa apuesta de su atormentado contemporáneo Pascal

A reinar fortuna vamos;
y si es verdad, no me duermas
Mas sea verdad o sueño,
obrar bien es lo que importa.
Si fuere verdad, por serlo
sino por ganar amigos,
para cuando despertemos.

Ortega termina no sólo dándole la razón a Calderón, sino a Unamuno, aunque no lo admitiera. Recordemos lo que dijo el adversario sobre Descartes en *Del sentimiento trágico*

La verdad es sum, ergo cogito: soy, luego pienso; aunque no todo lo que es piense. La conciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? ¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso conocimiento puro, sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta? ¿No se siente acaso el pensamiento, y se siente uno a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere? ¿No pudo decir el hombre de la estufa: «Siento luego soy»; o: «Quiero luego soy»? [10]

Las consecuencias de la exégesis unamuniana del cogito cartesiano las cosechó años después la razón vital y así pudo escribir Ortega hacia 1940:

De la ceniza del cartesianismo intelectualista e idealista, del cartesianismo del cogito, ergo sum, del existo porque pienso, de ese cartesianismo falso y de su ceniza nace renaciendo —Fénix inmortal— el cartesianismo de la vida, una de cuyas tesis fundamentales suena así: «pienso porque existo» [11].

Mas la resurrección del Descartes raciovitalista, resucita también a Unamuno y a Calderón inscribiendo a la razón vital en un modo de pensar, que sin redundancia se podría llamar una filosofía española a la que aspiró el autor de *Del sentimiento trágico de la vida* y que el joven Ortega, europeizante empedernido, empezó desdeñando y en la que al fin cayó. No es pues un mero gesto verbal el calificar la razón vital e

[10] *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1915, pág. 39.
[11] *Sobre la razón histórica* (1940), pág. 194.

histórica como un pensamiento que recupera la problemática de la Contra-reforma, adaptándola al siglo. Después de todo y antes que nadie fue el contrarreformista y barroco Calderón contemporáneo de Descartes que en *La vida es sueño* y en muchas otras obras postuló y ejemplificó un pensamiento que hacía explícito lo que había excluido Descartes.

Entre repugnancias, ambivalencias y atracciones tuvo lugar la experiencia raciovitalista del pensamiento cristiano, coqueteo más que metodológico, ya que Ortega pensó a su manera la famosa frase de Nietzsche «Dios ha muerto». Fue Unamuno el que había experimentado en su propia carne esa aventura sólo reservada al hombre moderno, la experiencia del Dios ausente del Dios que se calla porque es ateo, en un mundo forjado por el racionalismo en el que el cristianismo transformado en cultura agoniza. Unamuno había profundizado en la atormentada relación entre racionalismo y cristianismo, en sus raíces y características, lección que Ortega no desaprovechó en el capítulo XIX «Sobre el extremismo como forma de vida» de *En torno a Galileo*. Para Unamuno la agonía del cristianismo era la agonía de toda una civilización, último abrazo mortal entre el racionalismo y el cristianismo:

> Y como sin civilización y sin cultura no puede vivir la cristiandad, de aquí la agonía del cristianismo. Y la agonía también de la civilización cristiana que es una contradicción íntima. Y de esa agonía viven los dos, el cristianismo y la civilización que llamamos greco-romana u occidental. La muerte de uno de ellos sería la muerte del otro. Si muere la fe cristiana, la fe desesperada y agónica, morirá nuestra civilización, si muere nuestra civilización morirá la fe cristiana. Y tenemos que vivir en agonía[12].

Estas palabras parecen alejadas de las preocupaciones de la razón vital, sin embargo Ortega terminó concibiendo su filosofía como una síntesis de la tradición greco-romana y del cristianismo. En 1940, al reflexionar sobre lo triste y deficiente de la existencia humana, propone transformar el defecto, la desventura y el riesgo en aventura y empresa. La integración que había propuesto en *El tema de nuestro tiempo* entre Sócrates y don Juan, sucedáneos del Apolo y Dioniso del Nietzsche de *Los orígenes de la tragedia,* surge en la nueva orientación con matices crepusculares que recuerdan la síntesis final de Nietzsche «Dionisios el crucificado». El tono del filósofo en 1940 contrasta agudamente con el de 1923. Escuchémosle.

> De tal suerte que en mi doctrina de la vida transparece la unión indisoluble, nada contradictoria sino al revés, la mutua necesidad de venir a síntesis las

[12] *La agonía del cristianismo,* Madrid, 1967, pág. 64.

dos grandes verdades sobre la vida humana: la cristiana para quien vivir es estar en un valle de lágrimas, y la pagana que convierte ese valle de lágrimas en un estadio para el ejercicio deportivo.

En ese mismo momento el conferenciante, carcomido por un pensamiento que no parecía abandonarle, espeta al público:

¿La vida como angustia, señor Heidegger? Muy bien. Pero además: la vida como empresa[13].

Podía haber dicho señor Unamuno o señor Kierkegaard, pero fue sin duda una concesión a Heidegger y un último rechazo de su educación neokantiana, libre de toda angustia ante lo terrenal, alérgica ante toda ubicación de la angustia como principio universal del filosofar. Fue precisamente Heidegger quien en oposición al neokantismo reivindicó para la angustia un papel primordial en el filosofar. En *¿Qué es metafísica?*, obra en la que definitivamente rompe filas con la idea husserliana de la filosofía como ciencia rigurosa y que leyó en la apertura de curso de 1930 en Friburgo ante un público académico aferrado por mayor parte al sentido común. Heidegger habló elocuentemente de la angustia como la patencia de la nada y del ex-sistir como un estar sosteniéndose dentro de la nada. Sin la original patencia de la nada, afirmó paradójicamente, no hay ni mismidad ni libertad. Ante los hombres de ciencia que le escuchaban quizá atónitos o furiosos argumentó apasionadamente cómo la nada pertenece a la misma esencia del ser. Y allí dijo también con la intención puesta en los agnósticos y ateos de la nada, que el hecho de que la angustia radical sea rara sólo atestigua que la nada permanece casi siempre disimulada para el hombre porque cada uno de nosotros nos perdemos completamente en el ente, y nos precipitamos ávidamente en la pública superficie de la existencia. Sin embargo, añadió, esa nada anonada continuamente sin que en el saber en que nos movemos a diario reconozcamos propiamente este acontecimiento. La angustia radical está casi siempre reprimida en la existencia, sin embargo ahí está, siempre latente, su hábito pulsando sin cesar, patente en la actitud del medroso, en el sí... sí y el no... no del apresurado, aún más en el dueño de sí y aún más en el radicalmente temerario. La angustia siempre al acecho, raras veces cae sobre nosotros para arrebatarnos y dejarnos atónitos. Tan finitos somos que no podemos por voluntad propia colocarnos originalmente ante la nada y tan insondablemente profundiza la finitud en la existencia que la profunda y auténtica finitud escapa a nuestra libertad[14].

---

[13] *Sobre la razón histórica* (1940), págs. 218-219.

[14] «Was ist Metaphysik» en *Wegmarken*, Frankfurt 1967, págs. 10-15.

¿Qué es metafísica?, más que ningún otro escrito del autor de *Ser y tiempo* contribuyó a sedimentar la imagen de un Heidegger nihilista, enemigo acérrimo de la razón y máxima ejemplificación del irracionalismo filosófico, retrato bosquejado sobre un fondo aún más oscuro, a saber las veleidades nacionalsocialistas del rector de Friburgo, inscrito poco tiempo después en las filas del partido nazi.

Husserl en privado desaprobó la orientación filosófica de «¿Qué es metafísica?», discurso que violentaba no sin intencionada perversidad y enorme arrogancia inviolables y consagrados principios de la razón. Rudolf Carnap desde la perspectiva restreñida del positivismo lógico no tarda en morder el anzuelo, abalanzándose quijotescamente sobre el lenguaje desplegado en el discurso de apertura, jerigonza que identificó con la metafísica. Las críticas a Heidegger se sucedieron unas a otras, aferradas al nihilismo e irracionalismo atribuidos al pensador, parásitas de lo mismo que criticaban. Entre éstas destacan las de Karl Löwith al nihilismo existencial, de Theodor Adorno a la «jerga de la autenticidad», la de Georg Lukács a la «destrucción de la razón» y la de Ortega, feroz en privado y oportunamente desenfundada en público aunque veladamente al finalizar la segunda guerra mundial cuando Heidegger tuvo que dejar su cátedra de Friburgo por decreto de las autoridades francesas de ocupación en castigo de su supuesta colaboración con el régimen nazi. En 1949, ante un público de miles en la Universidad libre de Berlín, Ortega asoció acerbamente el nihilismo heideggeriano con el totalitarismo nazi:

> Las dos únicas palabras que conservaban algún prestigio social —cárcel y muerte— hoy ya no significan nada, porque se ha llevado a la cárcel por los motivos más opuestos y más fútiles, porque se ha asesinado bajo todos los pretextos y porque una reciente filosofía macabra, una filosofía que viene como una nueva «Danza de la muerte», ha querido convertir la muerte en «bonne à tout faire» [15].

En contraste, dos años después, en el «Coloquio de Darmstadt» se apoderó espontáneamente del micrófono para defender a Heidegger allí presente de la acusación de despensador (*Zerdenker*). La divergencia entre las dos anécdotas revela la ambivalencia que Ortega mantuvo a lo largo de su vida hacia el pensamiento de Heidegger, de cuyo supuesto nihilismo se nutrió a la vez que lo condenó como anti-filosófico. La clave de la descripción del extremismo como forma de vida que identifica aparentemente con el cristianismo está en el nuevo pensar existencial, nuevo momento histórico del extremismo, palabra que Ortega

[15] «De Europa meditatio quaedam», *Obras completas*, Madrid 1962, tomo IX, pág. 249.

usa en lugar de nihilismo. En la descripción del fenómeno histórico del extremismo como forma de vida alude tanto al cristianismo como a la filosofía de la existencia, e implícitamente tanto a San Pablo como a Heidegger, a San Agustín como a Unamuno, a Lutero como a Kierkegaard. El argumento del filósofo reza de la siguiente manera: Si nuestra existencia es en sí un vacío de sentido, extraña realidad que consiste en ser algo que en definitiva es la nada siendo, pretensión a algo positivo que se queda en un gesto fallido, si en su conjunto y totalidad carece de sentido el vivir, es decir que sirve para nada, entonces todas las justificaciones interiores a mi vida son un error de perspectiva. Como reacción el extremista adopta una perspectiva ajena a los intereses de la vida, saliéndose resueltamente de ella, rechazo explícito de los no desesperados que siguen viviendo exclusivamente de una perspectiva intra-vital, interesados por la trama interna del vivir y preocupados por el valor total de la vida. El desesperado sin embargo afirma que la vida en su misma sustancia no es sino desesperación, ya que «somos constitutiva impotencia, que dependemos en todo de algo distinto de nosotros» [16].

Esta imagen del hombre que Ortega atribuye al cristianismo y a la filosofía de la existencia y que lo caracteriza como un ser no suficiente, «indigente», «menesteroso», «mendigo» del ser, que por sí sólo carece de realidad sustancial, coincide precisamente con un principio de la ontología de la historicidad radical de la vida humana elaborada en la segunda navegación; de que el hombre no tiene naturaleza sino historia, y que la vida humana no es dada vacía y somos nosotros los que tenemos que llenarla. Ortega aceptó la finitud como *terminus ad quo* desde la cual el hombre logra trascenderla de alguna manera rechazando que la muerte y la nada como *terminus ad quem* configure la esencia del existir. La razón vital se inscribe en lo que se podría calificar como pragmatismo existencial, agnosticismo que reduce el conocimiento a su coeficiente vital afirmando la realidad de la vida humana como quehacer, como un continuo hacerse a sí misma. Esta voluntad de ser, que Nietzsche entendió como voluntad de poder y que aparece en Kierkegaard y Unamuno como la voluntad de la persona de ser sí misma en función de la fe adopta en Ortega la forma de la vocación auténtica. Ortega sin embargo siguió forcejeando con el sentimiento de finitud, con la experiencia de la muerte de Dios que mantuvo a raya transformándola en el problema histórico de cómo muere una creencia. Ortega trató de apagar su apetito de eternidad en la ilusión positivista de una continua e infinita antropogénesis, soteriología sucedánea del Dios salvífico del cristianismo.

[16] *En torno a Galileo, op. cit.*, págs. 118-120.

Al nivel metodológico fundamentar la razón histórica en una ontología de la historicidad de la vida humana responde a un impulso dialéctico que asimila y refuta simultáneamente el análisis heideggeriano de la temporalidad e historicidad del ser-ahí. En una de las primeras valoraciones públicas de Ortega a *Ser y tiempo,* aludió a la idea heideggeriana del destino individual como forma intrínseca de la historicidad del ser-ahí como precursor de la existencia resuelta en tanto ser relativamente a la muerte, y como ser «entre» el nacimiento y la muerte. El juicio de Ortega en aquel momento se limitó a las siguientes palabras: «Sobre esto finas verdades y finos errores en el estudio reciente de Heidegger, *Sein und Zeit*»[17]. Entre los finos errores estaba sin duda el énfasis dado por el alemán al ser relativamente a la muerte y la finitud de la temporalidad como cura del ser-ahí, ocultas raíces de la historicidad del ser-ahí. Ortega aceptó el reto pero no las condiciones de la propuesta de Heidegger que la historicidad tiene sus raíces en la temporalidad del ser-ahí y que sólo partiendo de una exégesis de la temporalidad como determinante de la historicidad del ser-ahí es posible acotar lo que es propiamente objeto de la historiografía.

Para Heidegger la temporalidad subyace e informa la constitución del ser de la cura del ser-ahí en tanto el ser-ahí es «entre» el nacimiento y la muerte. Sólo estableciendo la estructura fundamental del ser de la cura del ser-ahí sería posible emprender una ontología de la historicidad del ser-ahí. Y sólo cuando en el ser de un ente mortal coinciden el ser para la muerte, la deuda, la conciencia moral, la libertad y la finitud en forma igualmente original a la cura es posible el destino individual, el ser histórico[18]. Como ya se ha indicado Ortega tiró por la borda todo el tinglado heideggeriano del análisis de la cura del ser-ahí, defendiendo testarudamente el significado óntico de la palabra preocupación al insistir en que significaba sólo eso preocuparse. Ortega se resistió a que se dignificara la angustia con un sentido ontológico. Prefirió pensar la finitud del hombre, su ser «entre» el nacimiento y la muerte como eje del mecanismo de la dialéctica de las generaciones, que desarrolló en *En torno a Galileo,* amplificación de una primera escaramuza con el tema diez años antes en *El tema de nuestro tiempo.*

El hecho de que en todo momento actual de la historia coexistan hombres vivos, coetáneos y contemporáneos, hace posible el movimiento de la historia, de individuos y generaciones interconectadas en el juego dialéctico de ideas y creencias y delimitados por un factor biológico, la finitud del individuo y el fenecer de las generaciones. En la lección III «Idea de la generación, escribió:

---

[17] «Historia como sistema», *Obras completas,* Madrid 1947, tomo VI, pág. 34.
[18] *Sein und Zeit, op. cit.,* págs. 356-357.

El hecho más elemental de la vida humana es que unos hombres mueren y otros nacen, que las vidas se suceden. Toda vida humana por su esencia misma está encajada en otras vidas anteriores y otras posteriores, viene de una vida y va a otra subsecuente. Pues bien, en este hecho, el más elemental, fundo la necesidad ineludible de los cambios en la estructura del mundo[19].

Para Ortega el nacer y morir representa sólo un automatismo biológico que dispara el quehacer de las generaciones, realidad de la naturaleza que encierra al individuo en lo histórico pero carente de significado ontológico. Nacer y morir el *terminus ad quo* y el *terminus ad quem* de la vida humana, no representaron para Ortega ningún enigma sino más bien una cuestión práctica. Por lo tanto para Ortega el gestarse histórico no surge originalmente de la temporalidad intrínseca del ser en el mundo del ser ahí patente, en el curarse de... del ser-ahí, sino en el quehacer del hombre, en su afán de querer ser. Heidegger, al revés; desde su primera exégesis de la historicidad del ser-ahí en *Ser y tiempo* avanzó hacia lo inefable abandonándose al enigma del ser y acabando por evitar los términos historia, *Geschichte,* e historicidad, *Geschichtlichkeit* sustituyéndolos por *Geschick,* destino y *Geschicklichkeit,* nuestro ser como destino, como algo que le es destinado al hombre y ante lo cual la historiografía y la filosofía son poco más que impotentes.

Ortega nunca dejó de creer en las capacidades del hombre para dirigir su propia historia como Heidegger creyó sin duda en un momento de ceguera, cuando identificó el nacionalsocialismo con el destino de la patria y además con el de la metafísica, En «Historia como sistema», Ortega escribió que el hombre es como Dios un ente creador de su propia entidad aunque a diferencia de Dios «su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión»[20]. Esta visión antropocéntrica del hombre, lo diviniza, convirtiéndolo en un Dios de ocasión. Ocasión viene a significar en el lenguaje raciovitalista, situación, circunstancia. Ortega pensó dramáticamente este concepto de ocasión, como un encontrarse repentinamente en un teatro donde el hombre se ve necesitado de desenredar el guión en el que de pronto se encuentra actuando. Ortega no llega a decir que el hombre controla o escribe ese guión pero sí afirma que puede adaptarlo, remodelarlo, interpretarlo. Si existen fuerzas insólitas y extrañas a la voluntad del hombre que afectan su destino histórico, sólo lo son en tanto el hombre todavía no ha descubierto su razón, creencia firme de Ortega de cuño hegeliano de que hay una

[19] *En torno a Galileo, op. cit.,* pág. 37.
[20] *Obras completas, op. cit.,* tomo VI, pág. 35.

razón en la historia accesible a la razón histórica, que a su vez puede influir decisivamente en el curso de la historia.

En *¿Qué es conocimiento?* Ortega lanzó el primer dardo contra la idea heideggeriana de la finitud radical del ser ahí. Allí escribió que lo viviente no puede dejar de ser, no puede no ser, reafirmando como principio una variante de la metafísica de la voluntad de poder. Esta premisa que dota al hombre de un querer ser que no puede dejar de ser «aunque quiera y piense no ser», recuerda el «que quiere no ser lo quiere siendo» de Unamuno y remite a la voluntad de la voluntad de Federico Nietzsche. De este *conatus ad Existentiam* Ortega infiere que la vida no tiene ni principio ni fin, un poco como decir que pragmáticamente el hombre es eterno en tanto quiere serlo, y que Ortega explica al dar al término «existir» el significado de que yo no puedo vivir ni el comienzo ni el término de mi vida porque comenzar a vivir y terminar de vivir no pertenecen a la vida ni son conceptos que parecen posibles «bajo la óptica de la vida».

Al escribir o releer estas palabras, se le hizo presente el análisis existenciario del ser para la muerte del ser-ahí y del curarse de... del ser ahí, ya que acotó entre corchetes «De aquí cabe derivar una crítica de la muerte en Heidegger»[21]. Años después, en *Idea del teatro,* esbozó la crítica anunciada en *¿Qué es conocimiento?*:

> La doctrina que algunos llaman «existencialismo» y que hoy está tan de moda con un retraso de veinte años, al hacer de la idea de la *propia* muerte base de toda la filosofía, debía haber contado más sustantivamente con la condición de que *sólo* hay *dos* cosas que la vida, la cual es siempre la de cada cual, en absoluto *no* puede ser, que *no* son, pues, posibilidades de mi vida, que en *ningún caso* pueden acontecer. Esas dos cosas *ajenas* a mi vida son el nacimiento y la muerte. Mi nacimiento es un cuento, un mito que otros me cuentan pero al que yo no he podido asistir y que es previo a la realidad que llamo vida. En cuanto a mi muerte, es un cuento que ni siquiera pueden contarme. De donde resulta que esa extrañísima realidad que es mi vida se caracteriza por ser limitada, finita, y sin embargo, por no tener principio ni fin. Así es, a mi juicio, como hay que plantear el problema de mi propia muerte, y no como lo plantea el melodramático señor Heidegger[22].

El planteamiento de Ortega es ingenioso además de pragmático y paradójico a la vez, y rechaza de un golpe todo el análisis heideggeriano de la segunda sección del *Ser y tiempo,* «el ser-ahí y la temporalidad», y claro está el concepto de historicidad del ser-ahí con un argumento establecido desde la óptica de la vida, de que el vivir no es ser

---

[21] *¿Qué es conocimiento?,* Madrid 1984, pág. 17.
[22] *Obras completas,* Madrid, tomo VII, págs. 495-496.

para la muerte o relativamente a la muerte, sino al revés, voluntad de vivir, de ser que va más allá de límites de la vida. Esta idea arrastra la idea de una voluntad de poder, el querer del querer de la voluntad que define el ser del hombre como una proyección hacia el infinito, hambre de inmortalidad o retorno eterno de lo mismo, pero al fin y al cabo simulacro de eternidad[23]. Tras el argumento de Ortega se arropa un *esprit fort,* un agnóstico que no quiere reconocer el hecho de que la muerte como posibilidad de la vida humana actúe en la composición esencial del hombre como ser temporal e histórico. Este agnosticismo implica por otro lado una afirmación de lo positivo en la vida, de la voluntad de vivir como preeminente y fundamental, que incluye dentro de sí cualquier voluntad de morir. Ante este punto de vista lo de Heidegger son cuentos chinos, melodramatización del papel heroico del pensador como

[23] No es mera coincidencia que el argumento de Ortega contra Heidegger al final del Anejo I «Máscaras» a la *Idea del teatro,* surja a raíz de una disquisición sobre el espíritu dionisíaco. Lo dionisíaco está ausente del pensamiento de Heidegger, relegado en su libro sobre Nietzsche a la forma sensual en función del dualismo platónico entre el mundo sensorial y el mundo de las ideas. Esta exclusión de lo dionisíaco por parte de Heidegger coincide con su concepto neutral del ser-ahí, Das Dasein, vaciado de toda sexualidad. Aunque para Heidegger la temporalidad del ser-ahí se caracteriza por lo extático, Heidegger no da importancia al elemento dionisíaco de la existencia. Para Ortega la idea de una razón vital presupone una integración de lo dionisíaco y apolíneo, la fuerza vital representa un ímpetu creativo que mantiene a raya la tendencia a la racionalización. Para Ortega lo dionisíaco en su pureza es «la vida como descuido, sin cuidados, el abandono al puro existir y la fe en algo más allá de la personalidad» más allá de la «conciencia» y de la «razón» («Idea del teatro», *op. cit.,* pág. 483). Lo dionisíaco juega un papel fundamental en el pensamiento de Ortega, en su visión del arte que no existe sin «éxtasis», sin estar «fuera de sí» («Notas de vago estío», *El espectador, Obras completas,* Madrid 1867, págs. 437-440).

El arte como estado ni subjetivo ni objetivo, que aumenta el pulso vital, el sentimiento de la vida como más vida coincide con la orientación de la razón vital y su estilo filosófico, ejemplificada en su elan dionisíaco en numerosos textos del filósofo. «A veinte años de caza mayor», texto de la segunda época, es quizás la máxima expresión de la razón vital como filosofía vivida; lo dionisíaco surge vigorosamente en la reviviscencia de la experiencia primigenia, la caza, lo extático y orgiástico hecho patente en alucinantes y brillantes metáforas.

La reivindicación del cuerpo en el pensamiento de Ortega está íntimamente ligado a su teoría y práctica de la metáfora. Para Ortega la carne del hombre tiene «significación»; el *logos* como *verbo* se hace carne «porque la carne es expresión», es símbolo aparente de la realidad patente, la carne es «jeroglífico» («La expresión, fenómeno cósmico», *Obras completas,* Madrid 1962, tomo II, pág. 574).

El cuerpo no es mera *res extensa,* sino metáfora de la intimidad, razón vital. Al reivindicar lo dionisíaco, Ortega recupera significados pre-racionales y míticos a términos como *theoria* y *logos.*

«Theoría es el nombre que dieron los griegos a ese acto de comunicar los hombres con Dios *mediante* la asistencia de un ceremonial colectivo religioso». La orgía, la fiesta religiosa cuyo paradigma es el rito dionisíaco, es la teoría en su sentido primordial, antecedente mítico de la razón filosófica y científica. («La idea del teatro», *op. cit.,* tomo VII, págs. 482-495).

ser temerario que se enfrenta a solas con el terrible huésped con que se ha encontrado en la existencia. A primera instancia la posición de Ortega parece incontrolablemente optimista, sin embargo no se propone serlo, sino más bien ubicar al hombre en el contexto real de su vida, motivado según el filósofo por la vida y no por la muerte. El resultado es una exaltación de la vida, el hombre como *causa sui,* Dios de ocasión que se encuentra oportuna o inoportunamente en la existencia la que se ve forzado a vivir irrevocablemente, impulsado por un apetito insaciable de querer ser. De aquí a postular la existencia de Dios y la inmortalidad el paso no es tan complicado. Aunque ésa no fuera su intención, Ortega deja vía libre para poder transformar la razón vital en una razón vital católica, tarea para lo cual nunca faltará algún humorista[24]. Heidegger cierra el paso a tales elucubraciones, al afirmar la radicalidad de la finitud del hombre. Ortega no valora lo que supuestamente reprimen la mayoría de los hombres, la angustia radical enarbolada por los héroes del pensamiento, los temerarios que abrazan la existencia resuelta, ya que esa supuesta represión no le prueba la realidad de lo reprimido. La angustia en todo caso estará ahí para superarla, para convertirla en afrodisíaco de la vida, y no para revolcarse en ella. Esta actitud le llevó a rechazar de plano el concepto heideggeriano de la historicidad. En *La idea de principio en Leibniz* descartó de un plumazo la originalidad de la interpretación heideggeriana de la historicidad «porque Heidegger reconoce, claro es en general, que el hombre es histórico pero no hace esto bueno en su análisis de ningún tema en particular»[25].

---

[24] El hecho de que Ortega se valga de una metáfora onto-teo-lógica, la encarnación del verbo, para ilustrar en un sentido laico e inmanente la doctrina de la razón vital, la síntesis de la carne y el espíritu, no es mera argucia retórica. La razón vital coincide con el principio contrarreformista *gratia supponit naturam,* reafirmándolo en una nueva síntesis. La razón vital es en este sentido católica y en radical oposición al carácter abstracto y protestante del idealismo alemán. Ortega llamó a la comprensión de la carne como metáfora del espíritu «sublime idea eucarística», una de las muchas superiores del catolicismo sobre el protestantismo. El protestante tiende a lo espectral a la incorporeidad, a fugarse del mundo, mientras que el catolicismo tira del cuerpo y del planeta todo hacia arriba. Por eso «con un hondo sentido católico, Unamuno demanda la salvación del cuerpo. Se trata de eso: también la materia, no ser tránsfugas» («Sobre la expresión, fenómeno cósmico», *Obras completas,* Madrid 1947, tomo II, págs. 574-575). De ahí que Ortega en su segunda época llegue a percibir al hombre como metáfora viviente, y que el hombre tiene «un destino metafórico», que es una «existencial metáfora». (Ver «Idea del teatro».)

[25] *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* Madrid 1979, pág. 279.

Coincidamos o no con la posición de Ortega, el hecho es que el filósofo madrileño introduce un elemento de infinitud en el ser finito del hombre, de ahí su apego a una dialéctica de lo real histórico, experiencia de lo histórico en lo infinito de la reflexión. Aunque el sujeto de la historia no sea el espíritu absoluto, sino el hombre individual mortal y finito, la suma de experiencias históricas del hombre y las posibilidades de nuevas y futuras experiencias introducen un elemento de infinitud en la realidad humana. Ortega se atrincheró en un relativismo absoluto, rechazo implícito de la pretensión de universalidad del análisis existenciario de lo *Dasein.* Contra Heidegger, Ortega desenfundó un historicismo refinado, a saber, el hecho de que el hombre sea historia implica que en en el curso de la vida del hombre en el planeta, éste ha experimentado muchas maneras de ser y que, por lo tanto, no hay un ser como tal, sino sólo ensayos de ser. La vuelta de Heidegger a la ontología griega es una regresión a un pretérito que ya ha pasado definitivamente. La filosofía sólo puede ser razón práctica, razón pragmática y circunstancial, es decir, razón vital e histórica.

A la vida humana individual se le abren posibilidades limitadas, «pero si se toma en vez de un instante todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana». El hombre es una «entidad infinitamente plástica del que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser como usted quiera»[26]. Aquí, Ortega supone, no sin optimismo, una libertad de ser del hombre que excluye la idea del destino aciago, fatal, ensombrecedor de la historia de Occidente que terminó postulando Heidegger. Esta idea de Ortega sobre la infinita plasticidad del hombre, su capacidad de crear historia y forjar mundos, de efectuar y actualizar su ambición de ser lo corrobora la historia y últimamente el desarrollo de la cibernética y la técnica, es decir, el hombre, aunque finito, no sólo se proyecta hacia lo imposible, sino que lo impone como meta a lo posible. Heidegger, que no niega este proceso, lo concibe como destino *(Geschick)* más bien que como historia *(Geschichte),* actualización de la voluntad de la voluntad que amenaza con desencajar al hombre de los límites en que sólo puede mantener su humanidad, violación de lo posible y devastación de la tierra. Porque, para Heidegger, el *Da* del *Da-sein* es el lugar del ser, y la humanidad del hombre, sus posibilidades dentro de lo posible, corresponden a un encuentro entre el hombre y el ser, correspondencia amenazada por la imposición de la voluntad de la voluntad como cálculo racional, medida de todas las cosas y sólo árbitro de lo real. La visión del último Heidegger subraya aún más la finitud e impotencia del hombre, acentuada en el hom-

[26] Ver «Historia como sistema», *op. cit.,* pág. 40.

bre moderno por una peculiar ceguera patente en su insaciable apetito de realidad y actualidad. En sus últimos años llegó a afirmar «que sólo un dios puede salvarnos»[27], gesto melodramático del desesperado, hubiera dicho Ortega, creyente hasta el final de su vida en la fuerza redentora de la razón vital.

El itinerario de Ortega, desde 1929, arrastra un contencioso, polémico y, las más de las veces, sordo diálogo con el pensamiento de Heidegger, testimonio de la obsesión del filósofo español, por desmontar los principios fundamentales del pensamiento del alemán. «Historia como sistema», sucinta exposición de principios de la razón histórica, abunda en tácitas refutaciones de la ontología de Heidegger:

> Pero el hombre no es, sino «que va siendo» esto y lo otro. Pero el concepto «ir siendo» es absurdo: promete algo lógico, y resulta al cabo algo perfectamente irracional. Ese «ir siendo» es lo que, sin absurdo, llamamos «vivir». No digamos, pues, que el hombre es, sino que vive[28].

Ortega se aferra tercamente a los términos vida, vivir, a los que se esfuerza en dar un sentido ontológico estricto, pero en los que no puede menos de tropezar, ya que arrastran irreductibles significados ónticos referentes al ser biológico y psicológico del hombre como unidad psicosomática. Aunque Ortega abandone el «vitalismo» de su primera época, su manipulación de vida y vivir tiende a confundir lo óntico con lo ontológico, a pesar de su esfuerzo por establecer las estructuras preontológicas de la vida humana, antecedentes a toda concreción factual y empírica y precedentes al individuo egocéntrico, ónticamente aislado. En lo *Da-sein* heideggeriano tuvo el único modelo de un concepto ontológico neutral, ya que en Heidegger *Da-sein* es la potencia de toda humanidad concreta y factual que hace cada existencia intrínsecamente

---

[27] En *Der Spiegel* XXX 23, 31 de mayo de 1976, entrevista dada diez años antes y publicada después de la muerte de Heidegger. Ortega nunca llegó a conocer bien los aspectos más «místicos» del pensamiento de Heidegger.

Y tuvo poco material del segundo Heidegger accesible. Obras claves del segundo Heidegger, como *Was heisst Denken* (1954) y «Was ist das-die Philosophie?), publicadas un año antes y un año después de la muerte de Ortega, llegaron demasiado tarde para influir en la interpretación orteguiana del pensamiento de Heidegger. Ni tampoco es evidente que Ortega considerara *Holzwege* (1950), colección de ensayos que dio a conocer la dirección del pensamiento del segundo Heidegger durante la década de los treinta y los comienzos de los años cuarenta. Sin embargo Ortega demuestra un conocimiento de Heidegger basado en información sobre el contenido de los cursos inéditos hasta hace poco del filósofo alemán (una de cuyas conferencias sobre Hölderlin escuchó Ortega en 1934), en particular los cursos dictados desde 1926 hasta 1935. En función de los textos citados, la crítica de Ortega se fija casi exclusivamente en *Ser y tiempo*, exceptuando la conferencia de Heidegger en Darmstadt de 1951, «Bauen Wohnen Denken».

[28] Obras completas, *op. cit.* pág. 39.

posible. El esfuerzo de Ortega por lograr una ontología fundamental, una teoría y conceptualización de las estructuras de la vida humana, confunde el fenómeno concreto de la vida humana y el compromiso existencial del hombre, con las estructuras antecedentes que lo hacen posible y que son indiferentes a lo específico y particular del individuo y las necesidades metodológicas de las ciencias positivas. A esta confusión se suma el método persuasivo del orador, que acertadamente se vale del saber pre-ontológico del destinatario del discurso para inculcarle a base de ese saber un segundo saber ontológico. Sin embargo, el discurso raciovitalista tiende a ceder ante la tentación de persuadir a su público y termina derrotando su meta original; al fin y al cabo el que decide es Perogrullo, encarnación de lo ya consabido. No es ninguna paradoja que Ortega ejercite en la práctica del discurso la distinción entre lo óntico y lo ontológico, confundiéndolos retóricamente, y en teoría declare tal diferencia una arbitrariedad de Heidegger.

Entre la ontología del ser de la vida humana como fenómeno sincrónico y el proceso dialéctico de la vida como fenómeno diacrónico se abre una infranqueable sima, ya que el dinamismo del quehacer histórico de la vida no brota del análisis sincrónico de las estructuras de esa vida, que Ortega tiende a considerar como fijas, permanentes en esencia, sino que es un añadido que asume en el fondo un concepto positivista del hombre como antropogénesis. El problema surge, además, porque el análisis fenomenológico de las estructuras sincrónicas de la vida, el ser-ahí del hombre o la interrelación entre yo y circunstancias, está a la vez asentado en un principio, vida = posición absoluta que no añade nada al análisis estructural sino que más bien lo impide. El brinco al análisis de las estructuras sincrónicas del ser del hombre, es decir, a la razón histórica, se fundamenta en la premisa de que el hombre no tiene naturaleza, sino que a falta de ella, de un ser sustancial, lo tiene que desear y producir, hacer historia en tanto la vida humana se define por un quehacer y un hacerse a sí misma. Ortega no se entretiene en el carácter temporal del existir, su análisis de las estructuras sincrónicas de la vida como realidad radical y de ahí que se saque de la manga la historicidad del ser de la vida humana, sin un previo análisis de las estructuras antecedentes de la temporalidad que hacen la historicidad posible.

El que Ortega no le diera importancia al análisis de Heidegger de la historicidad del ser-ahí no quiere decir que no fijara su atención en ese análisis, que de nada le sirvió para construir la razón histórica desde un punto de vista práctico, pero que le valió para reforzar su concepto de la historicidad como un quehacer en el que el hombre se proyecta, creando mundos, forjando historia. En el fondo, el concepto orteguiano del ser histórico del hombre esconde una secreta afinidad con

el pensamiento fundamental del *Ser y tiempo*. Para Heidegger, la temporalidad se desemboza en el sentido de la cura propia, lo que implica que el ser-ahí es abierto, ya propia o impropiamente para sí mismo bajo el punto de vista de su existencia (*«Das Dasein ist ihn selbst hinsichtlich seiner Existenz eigentlich oder uneigentlich erschlossen»*)[29]. El ser-ahí se comprende a sí mismo existiendo, pero de tal suerte que este comprender no es un mero aprehender, sino que constituye el ser esencial del poder fáctico del ser-ahí: el ser abierto es el de un ente al que le va ese su ser (*«Das erschlossene Sein ist das eines Seienden, dem es um dieses Sein geht»*)[30]. El sentido de ese ser es la cura que constituye originalmente el ser del «poder ser» del ser-ahí. El ser-ahí se caracteriza por ser propiamente advenidero (*zukünftig*), en tanto precursa y hace esto en cuanto siendo, en general, adviene a sí mismo ya siempre, es decir, advenidero en su ser en general. Si es inherente al ser del ser-ahí, ser relativamente a la muerte, este ser relativamente a la muerte sólo es posible como advenidero en el sentido de que el ser-ahí puede advenir a sí en su posibilidad más peculiar y al poder advenir a sí mantiene esa posibilidad como tal, a saber, existe... Para Heidegger, el futuro como posibilidad, el advenir, hace posible el «sido». La cura del ser-ahí como estado resuelto comprende su ser como un esencial ser deudor. La cura es en este sentido resolución precursante, en cuanto es ya un serse de antemano en el mundo, un ser adviniente que precursa a la muerte. En el concepto heideggeriano de la temporalidad, el futuro, lo futurible, retrocede hacia el pasado, lo sido, cuyo carácter se origina en el advenir, proceso que precipita el presente, a saber que el advenir sido emite de sí el presente. Originariamente, lo *Dasein*, como ser histórico, significa tener destino, precursar a la muerte. La existencia resuelta se resuelve en el instante, en la situación, en el advenirse a sí misma como un sido advenidero, esencialmente como finitud.

La razón vital dice sí y no a la vez al concepto heideggeriano de la temporalidad del ser-ahí. La vida, dice, se compone de lo que «hemos sido» personal y colectivamente, mas ese pasado es lo que el hombre tiene de «cosa», de «naturaleza», lo que ha sido. «El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal». Por lo tanto, el ser auténtico del hombre es no ser todavía, «lo que no se ha sido», un ser no eleático, un querer ser. Ortega concibe la temporalidad como un progreso, un continuo devenir impulsado por una voluntad de ser, que hace del hombre un «emigrante», un «peregrino del ser» que lleva a su espalda «como el vagabundo el hatillo de su haber»...[31]. El concepto orteguiano de la historicidad del hom-

[29] *Sein und Zeit, op. cit.* pág. 325.
[30] *Sein und Zeit, op. cit.* pág. 325.
[31] «Historia como sistema», *op. cit.* pág. 41.

bre alberga la idea nietzscheana de la voluntad de poder, que restringe Heidegger al acentuar la intrínseca finitud del hombre como fundamento de su peculiar temporalidad. Ortega rechaza el concepto heideggeriano de ser como inservible por las connotaciones eleáticas que arrastra, entendiéndolo históricamente, es decir, desde el punto de vista de la historiografía. Ortega interpretará en *Origen y epílogo de la filosofía,* la ontología occidental como resultado de la búsqueda de una realidad que ya posee atributos previos, impuestos por una necesidad de la razón humana insatisfecha con la visión religiosa y científica del mundo.

La diferencia fundamental entre ambos pensadores consiste en el hecho de que para Heidegger el hombre es el lugar del ser, de que el hombre no es nada sin el ser, y de que el ser necesita del hombre mientras que para Ortega el ser se convierte en una ficción inventada por el hombre, una útil hipótesis de trabajo, cuyo verdadero sentido es su esencial historicidad, o relatividad. Es decir, el ser es sólo en tanto se cristaliza históricamente como un itinerario que lleva a cabo el hombre, y que se transforma en las huellas de su afán de ser. Por lo tanto, a Ortega no le interesan las raíces ontológicas de la temporalidad, sino la manifestación pragmática de la temporalidad en tanto se constituye como un continuo advenir, una perenne procreación de futuros. De ahí la meta de Ortega de construir una razón histórica fundamentada en la narración, no en inducir o deducir, sino «lisamente en narrar»[32]. Estas palabras están en radical oposición a las de Heidegger, para quien «una cosa es contar cuentos de los entes y otra apresar el ser de los entes. Para esta última tarea faltan no sólo en los más de los casos las palabras, sino ante todo la gramática»[33]. Ortega oscila entre la construcción de una ontología general y una dependencia en una ontología regional. En última instancia cede ante imperativos positivistas y opta por una decidida visión antropológica e historicista de la realidad. Este proceso se percibe claramente en *El hombre y la gente,* donde la ontología se transforma en onto-sociología.

---

[32] *Una interpretación de la historia universal,* Obras completas, Madrid 1962, tomo IX, págs. 88-89.

[33] *Sein und Zeit,* op. cit. págs. 38-39.

Capítulo 14

ONTOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA

El hombre y la gente, obra publicada póstumamente en 1957, ocupó la atención de Ortega desde 1934 hasta 1949, año en el que dictó una serie de conferencias con ese título como parte del programa de cursos del Instituto de Humanidades. Este ambicioso proyecto que el filósofo dejó inconcluso, amplía a lo social la fenomenología de las estructuras ontológicas de la vida como realidad radical elaborada en *¿Qué es conocimiento?* y *Unas lecciones de metafísica.* La filosofía de la cultura, tema de la razón vital de la primera época, se transforma en la segunda en una fenomenología de las estructuras dinámicas de la realidad social, no sin haber hecho antes el filósofo una experiencia de la fenomenología como ontología del ser de la vida humana bajo el impacto directo del análisis existenciario del ser de la existencia del ser-ahí de Heidegger. Antes de esa experiencia que desemboca en una fenomenología del mundo social, Ortega había escrito entre 1926 y 1929 *La rebelión de las masas,* obra en la que la exégesis historicista del problema de la cultura cede su lugar preeminente en los escritos del filósofo a un análisis más decididamente sociológico de la dinámica entre minoría y masas, tema trabajado en los discursos y escritos políticos de la primera época.

Aunque el concepto sociedad empiece a ocupar en el léxico raciovitalista el lugar que había acaparado el término cultura, la vertiente sociológica de *La rebelión de las masas* fluye hacia el cauce de las ocupaciones y preocupaciones políticas del pensador, evidencia de su vocación a ser por lo menos el filósofo de un renovado estado liberal, am-

bición abortada abruptamente por la historia, última *ratio* frente a las especulaciones de la inteligencia. La paulatina redacción de *El hombre y la gente* corresponde a una época de desilusión en la vida del pensador, marcada por un trauma histórico y personal, doble síncope de la vida y la razón. Ortega salió con vida de una casi mortal enfermedad en 1937-38, lo que sin duda le predispuso a reflexionar sobre los portentosos hechos históricos que le tocó vivir entre 1936 y 1945, años de exilio y de desaliento ante el curso de la historia y el futuro de la razón. La sangrienta contienda fratricida que siguió al fracaso de la segunda República, el apogeo del totalitarismo y los apocalípticos terrores de la segunda guerra mundial profundizaron el inevitable repliegue del filósofo de la vida pública, empujándole a atrincherarse en la experiencia íntima de la vocación filosófica.

El hombre masa, protagonista de la devastadora historia vivida por el filósofo en el exilio sigue siéndolo en *El hombre y la gente,* aunque con vistas a descubrir las misteriosas raíces del fenómeno social y de plantear radicalmente la pregunta ¿qué es sociedad? La idea del hombre masa sufre una transformación que desemboca en el concepto «gente», término neutral que Ortega analiza en función de un todo estructural que mantiene en vilo dramáticamente la interrogación sobre la esencia del fenómeno sociedad. En *La rebelión de las masas* surge la figura de un tipo psicológico y moral que caracteriza genéricamente al «hombre masa» y que coincide con una actitud elitista dominante en círculos académicos e intelectuales de la sociedad alemana precisamente en el momento en que el pensamiento de Ortega influía considerablemente, influencia evidente en una obra sobre la crisis como la de Karl Jaspers, *La situación espiritual de nuestro tiempo* del año 1931.

Poco tiempo antes de la publicación del «best-seller» de Ortega *La rebelión de las masas,* la figura del hombre masa se trasluce en la descripción heideggeriana del uno (*das Man*) en *Ser y tiempo.* El uno heideggeriano todavía no se ha transformado en la «gente», mas en esos primeros años de la tercera década del siglo, a pesar de las diferencias entre pensadores como Heidegger, Karl Jaspers, Ernst Jünger y Carl Schmitt, la silueta del hombre masa cristalizada en tópico por el libro de Ortega se convierte en caballo de batalla de una visión elitista y aristocrática de la historia. En Heidegger la cuestión queda velada por su propósito de encontrar categorías ontológicas neutrales, vacías de contenido psicológico y sociológico y de juicios de valor, sin embargo, el análisis heideggeriano se prestó a que fuera rápidamente traducido a categorías sociológicas, transposición de un expresionismo abstracto a un expresionismo figurativo.

Heidegger elaboró un análisis del ser-ahí anteponiéndolo a toda mediación de carácter antropológico, sin embargo, el análisis remite a la

conciencia natural, a la traducción de ese análisis a un modelo sociológico como cuando tendemos a interpretar una representación abstracta en función de imágenes preconcebidas que corresponden a representaciones de la conciencia. Cuando Heidegger escribe que el «ser uno con otro» en cuanto ser cotidiano del ser-ahí, está bajo el señorío de los otros y no siendo él mismo porque los otros le han arrebatado su ser, estamos ante un concepto ontológico que casi inevitablemente entendemos sociológicamente. Heidegger describe un fenómeno del «se con» en los siguientes términos:

> Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como se ve y se juzga; incluso nos apartamos de la masa como se apartan de ella; encontramos indignante lo que se encuentra indignante. El uno que no es nadie determinado y son todos, aunque no como suma, impone la forma de ser de la cotidianidad[1].

Lo que Heidegger llama el «aplanamiento» de todas las posibilidades de ser que desemboza la cura del término medio, nos hace presente el fenómeno del hombre masa. Esta coincidencia entre el uno y el hombre masa no es accidental, sino aproximaciones paralelas pero diametralmente opuestas al mismo fenómeno. Heidegger dejó a otros la pregunta ¿qué es sociedad?, ¿qué es lo social?, ya que para él la sociedad en su forma actual representaba la absolutización de la subjetividad de la metafísica, y lo que interesaba al autor de *Ser y tiempo* era la superación de la metafísica[2]. Ortega, positivista y pragmático, no escucha las mismas voces que Heidegger, sino que atiende a la manifestación empírica del fenómeno social y no a sus posibles raíces en una historia todavía arcana de la metafísica.

En *El hombre y la gente* Ortega parte del fenómeno que llama «ensimismamiento y alteración», péndulo que oscila entre la intimidad y la animalidad, entre la vida de cada uno como «soledad radical» y el comportamiento social, deshumanizado, mecanizado, que responde a un comportamiento automático disparado por códigos internalizados por el sujeto que actúan sobre él anónimamente y que hacen posible el fenómeno sociedad. Este punto de partida lleva al filósofo a analizar las estructuras de la vida personal, las de «nuestro mundo» avanzando hasta el fenómeno de la aparición del «otro», hacia la vida «inter-indivi-

---

[1] *Sein und Zeit, op. cit.*, pág. 127.

[2] Según Otto Pöggeler, Heidegger se ha negado (en conversaciones) a referir su pensamiento a una misión social, afirmando que un pensamiento que ha superado el punto de vista de la subjetividad no tiene derecho a participar en el diálogo sobre la tarea social de la filosofía (*Filosofía y política en Heidegger*, trad. española de *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Barcelona 1984, pág. 89).

dual», el «tú», el descubrimiento del «yo» y la aparición de la «gente» y sus consecuencias, la publicidad, el poder público, el uso social del lenguaje y, finalmente, el Estado. Las lecciones sobre este último tema no las concluyó, aunque su sustancia se puede reconstruir parcialmente a base de otros textos, en particular *Una interpretación de la historia universal* (1949) y *Europa meditatio quaedam* (1951). Ortega imaginó un plan ambicioso y totalizante, acotar las estructuras fundamentales de lo social para llegar a una teoría del Estado como base de una reconstrucción moral, política y social de Europa.

El punto de partida ontológico de *El hombre y la gente* es análogo al de Heidegger en *Ser y tiempo,* aunque revela intenciones y finalidades totalmente diferentes. Ortega comienza con una crítica del concepto de «cosa» o «ente» que ampliará en *Origen y epílogo de la filosofía* y concretizará en *La idea de principio...* clave de su «destrucción» de la historia de la ontología. En la sección II, «La vida personal» de *El hombre y la gente,* se afirma que lo que compone el mundo donde nace y se encuentra el hombre no tiene de *por sí* condición independiente, no posee un ser propio, *«no es nada en sí»,* sino que es «un *algo para* o un *algo en contra* de nuestros fines». Por esta razón añade, al mundo no se le debía haber llamado «cosas», ya que «cosa» significa algo que tiene su ser propio, aparte del hombre. Existe, por lo tanto, una diferencia entre un mundo de cosas que son para sí y un mundo de asuntos e importancias que consisten en su «referencia a nosotros»[3]. Las cosas no son, por lo tanto, originariamente cosas, sino algo «que procuro aprovechar o evitar a fin de vivir lo mejor posible». Ortega alude al término griego *praxis,* práctica, que interpreta como un «hacer y ocuparse, tener asuntos» y que le sirve de punto de apoyo para imprimir en el término *pragmata* el concepto de cosa. Las cosas, escribe, son «radicalmente *pragmata* y mi relación con ellas pragmática»[4].

El filósofo ha dado un paso más iniciado ya en el cambio de sentido patente en *¿Qué es filosofía?* y en el «Anejo a Kant». En este ensayo había escrito que el yo y el mundo no poseen un ser, sino que son «componentes abstractos de la realidad radical que es mi vida». El ser surge no como algo cósico u objetivo, como quiddidad o atributo de una cosa, sino como un algo que pone el hombre en las cosas que quedan así referidas al sujeto que las piensa. En *¿Qué es conocimiento?* el concepto de ser queda subsumido en la reinterpretación de la fórmula de 1914 «yo soy yo y mi circunstancia», y viene a significar la existencia del hombre en tanto éste protagoniza un drama donde coexisten simbióticamente hombre y mundo. En *El hombre y la gente,* «cosa» es definida

[3] *Obras completas,* Madrid 1983, tomo VII, pág. 110.
[4] *El hombre y la gente, op. cit.,* págs. 110, 116-117.

pragmáticamente por su instrumentalidad y poder referencial como algo de que se vale o no se vale el hombre, pero que, en todo caso, le importa:

> Una cosa en tanto *pragma* es, pues, algo que manipulo con determinada finalidad, que manejo o evito, con que tengo que contar o tengo que descontar, es un instrumento o impedimento para... un trabajo, un enser, un chisme, una deficiencia, una falla, una traba; en suma, es un asunto en que andar, algo que más o menos me importa, que me falta, que me sobra, por tanto, una importancia[5].

Una interpretación anterior de «cosa» en la obra de Ortega había surgido en un contexto todavía visual y contemplativo, de carácter idealista. En 1914, Ortega escribió que «desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital...»[6]. Al meditar ante el bosque que tiene delante en el Real Sitio de El Escorial, escribió: «El bosque es una suma de posibles actos nuestros que al realizarse perderían su valor genuino»[7]. Las cosas para el Ortega de 1914 son posibilidades, esencias, fijadas por una perspectiva que las valora y descubre en ellas una realidad objetiva independiente de toda acción instrumental. El meditador de El Escorial, espoleado por un elan platonizante que mira fenomenológicamente lo que es ante los ojos, distingue entre un ver pasivo y un ver activo. Este último «interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar». Al ofrecer el ejemplo de una naranja cuya totalidad es inaccesible a la mirada empírica, establece que la tercera dimensión

---

[5] *El hombre y la gente*, págs. 110-11.

[6] *Meditaciones del Quijote*, *Obras completas*, Madrid 1946, pág. 332.

Casi treinta años después Ortega llama al concepto cosa «una de las palabras más irresponsables de nuestro vigente vocabulario» («Comentario al "Banquete" de Platón», *Obras completas*, *op. cit.*, tomo IX, pág. 783). Desde 1914 Ortega recorrió un itinerario que le llevó a cuestionar el concepto cosa y descubrir la herencia ontológica que arrastraba ese concepto. Hacia 1943 dota a «cosa» de dos sentidos, «los algos que son por su propia cuenta, fuera de nuestras ideas, sueltos, independientes entre sí y el hombre», y cosa como sustancia, término que «pretende revelarnos la secreta condición de los algos en derredor nuestro», significado que remite a la «órbita de temas suscitados por la pregunta qué es lo ente» («Comentario al "Banquete" de Platón», págs. 777-778). «Cosa» no es el nombre de ninguna realidad, «sino sólo de una idea nuestra con la cual se ha querido durante milenios representar la realidad» (pág. 769). En 1914 se propuso una integración de esos sentidos de la palabra cosa, la cosa en su materialidad, la carne de la cosa en tanto impresión y la cosa como concepto, la cosa en su relación con las demás en tanto el concepto es el «verdadero instrumento u órgano de percepción o apresamiento de las cosas» (*Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, págs. 351-352, 354). El concepto orteguiano de cosa en 1914 está dentro de la metafísica del idealismo, en tanto el ser es ser percibido o representado.

[7] *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pág. 331.

de la naranja no es más que una idea. Las cosas poseen, por tanto, dos valores, el de la superficie, que es su materialidad, y el profundo, «cuando las vemos en su segunda vida virtual». En este segundo caso la superficie, sin dejar de serlo, «se dilata en un sentido profundo». A ese mirar en profundidad más allá de la superficie y materialidad de las cosas, que Platón llamó ideas, Ortega lo llama escorzo.

El escorzo es el órgano de profundidad visual, en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual[8].

Estos textos, cotejados con los que siguen a 1928, ponen en evidencia la transformación que ha sufrido el concepto raciovitalista de cosa, dejando claro que las interpretaciones que atribuyen al pensamiento de

[8] *Meditaciones del Quijote,* pág. 337.

En el «Comentario al "Banquete" de Platón» Ortega, al analizar la proposición «la cosa es la cosa» distingue entre cosa como «algo» independiente o sujeto del enunciado, y cosa como predicado o término conceptual que da sentido a la cosa como sujeto (págs. 777-778). Esta distinción le lleva a afirmar que «el mundo en que vivimos no es la interpretación ontológica del mundo, sino que esta interpretación del mundo supone la realidad mundo tal y como es previamente a toda interpretación (pág. 781). En ese mundo pre-ontológico que Ortega llama «el mundo como circunstancia», las llamadas cosas no son un algo independiente entre «sí y el hombre», ni tampoco sustancias, sino realidades intramundanas que forman parte del mundo o circunstancia. Las cosas son componentes de mi circunstancia en tanto me están siendo en cada instante: la flor no es sino que su ser consiste en «florear-nos», «florecer-nos», en tanto el mundo nos es y nosotros somos al mundo queramos o no (pág. 768). Las cosas se manifiestan como «lo que cada instante me ocupa», en la «perspectiva viviente o real» de la circunstancia o mundo en la que me es o soy al mundo (págs. 784, 768). Las cosas que no me son en cada instante «en modo alguno» están ahí «siendo con independencia de mi mientras no me son» (pág. 784). Hacia 1914, para Ortega la cosa sigue siendo independiente de su estar o no estar presente (al abandonar el bosque, el fresno es verde «seguirá siendo verde», aunque ya no estará a mi derecha. *(Meditaciones del Quijote,* pág. 350). En 1914 el concepto «cosa» revela una disposición filosófica que se autoafirma en el «ver», un «estar ante los ojos», la *concupiscentia oculorum* de la metafísica. En 1914 Ortega, impulsado por un afán de comprender, pasión luminosa que Platón llamó «locura de amor», revela su platonismo visceral en aquel momento, cuando acuña el concepto «escorzo» o el ver las cosas en función de la fuerza organizadora del concepto un «órgano de profundidad visual». Esta *concupiscentia oculorum* se hace patente en numerosas imágenes, que describen esa tercera dimensión de las cosas sólo accesible al ojo intelectual. Así se refiere a la captación de una verdad como «una iluminación subitánea» en el sentido de desocultamiento o *aletheia.* En *¿Qué es conocimiento?* esa iluminación subitánea queda referida a la vida, «ya que ésta se alumbra a sí misma, en la que me encuentro inmerso «como en una luz». Surge en esta obra una distinción entre «ver objetivamente» y «ver ejecutivamente», por ejemplo, «yo no veo mi creencia sino que la actúo, sino que soy creencia» *(¿Qué es conocimiento? op. cit.,* págs. 20, 37, 50).

Los que han afirmado que Ortega estaba en 1914 «en posesión» de su filosofía deberían enfrentarse con el concepto de cosa en el Ortega de 1914 y el posterior a 1929, y atender a la crítica que el filósofo sólo hace desde 1929 a la doctrina idealista del conocimiento en función del concepto de «ser ejecutivo».

Ortega ya en 1914 una superación de la posición idealista carecen de fundamento. El «yo soy yo y mi circunstancia» tiene un significado muy diferente en 1914 y en 1934. En la primera época va enmarcado en la doctrina del punto de vista, su potencial ontológico atenuado por la falta de una fundamentación hermenéutica. En la segunda época, la fórmula «yo soy yo y mi circunstancia» adquiere relieve, el filósofo la dota de mundo, el mundo vital pre-teórico cuya estructura interna y dinámica desarrolla y analiza en *¿Qué es conocimiento?* y *Unas lecciones de metafísica.* Ortega transforma y clarifica el concepto de «cosa» sólo a través del contacto con *Ser y tiempo*[9]. Heidegger había criticado la caracterización anticipada de los entes por parte de la ontología tradicional al llamarlos cosas *(res)* e identificarlas con el ser real dotándolas de atributos como materialidad, sustancialidad, extensión, etc., visión teórica de carácter visual que predica valores y esencias de las cosas. Hei-

[9] El análisis del concepto «cosa» en función de su nueva orientación, la inicia en 1929 en *¿Qué es conocimiento?,* prosiguiéndola en *Unas lecciones de metafísica* y los dos ciclos de conferencias *Sobre la razón histórica, El hombre y la gente, La idea de principio en Leibniz..., Origen y epílogo de la filosofía* y Comentario al "Banquete" de Platón.

Se podría formar una nutrida antología con el título «¿Qué es una cosa?», que pondría en evidencia cómo el filósofo partiendo de Heidegger se empeñó en desmontar a través del análisis del concepto «cosa» la afirmación heideggeriana de que «el hombre es pregunta por el ser», tesis «exorbitante» acogida a la «autoridad de cierta frase de Aristóteles» (Comentario al "Banquete" de Platón, op. cit., pág. 782). Ortega partió del análisis heideggeriano del concepto cosa en *Ser y tiempo,* donde el pensador alemán apuntó que aunque los griegos entendieron el carácter pragmático de cosa *(pragmata)* como aquello con que se tiene que ver en el andar que se cura de... y se ocupa y preocupa del mundo, dejaron en la oscuridad el carácter puramente pragmático de los *pragmata,* definiéndolos inmediatamente como «meras cosas». En oposición Heidegger llama a la cosa o ente que hace frente en el curarse de... de lo *Dasein,* «útil» *(Sein und Zeit, op. cit.,* pág. 68). Ortega no llegó a conocer *Die Frage nach dem Ding* (1962), aunque sin duda conoció algo del pensamiento del segundo Heidegger en referencia a la pregunta por la cosa, y la cuestión surgió en las conversaciones y discusiones con el filósofo alemán después de 1949, en las que se reflejarían contenidos del pensamiento de Heidegger expuestos en conferencias como «Die Frage nach der Technik», «Das Ding», «Das Gestell» *(Vorträge und Aufsatze,* 1954). Como Ortega dejó sin terminar varias obras claves, *La idea de principio en Leibniz..., Origen y epílogo de la filosofía,* y Comentario al "Banquete" de Platón», redactadas en su casi totalidad entre 1943 y 1947, no sabemos en qué sentido retocó estos textos en los últimos años de su vida (1949-1955), durante los que estuvo en contacto más directo con Heidegger en persona. Ortega entendió que para Heidegger la cosa poseía su propia objetividad en tanto ente, cuyo ser no era simplemente en función del poner y ejecutar del hombre. Hasta cierto punto Ortega está de acuerdo con Heidegger en tanto la cosa nos es siéndonos, la flor nos flor-ea, etc., interpretación aparentemente análoga a la de Heidegger (ver «Das Ding», *op. cit.)* que la cosa nos comunica su ser. Sin embargo Ortega resuelve ese efecto de la cosa sobre nosotros en un sentido antropomórfico. Para Ortega la esencia de una cosa es «simplemente aquella imagen de ella que nos da seguridad vital respecto a ella». Las «cosas no tienen por sí un ser» porque el ser no existe «fuera del hombre». La definición del ser que propone Ortega es totalmente pragmática y antropomórfica. *(¿Qué es conocimiento? op. cit.,* págs. 155-157).

degger propone una relación pre-teórica y pre-ontológica con las cosas, ya que lo *Dasein,* el ser-ahí cotidiano es ya siempre en una comprensión pre-teórica del ser. El «andar» que se cura de... del ser-ahí hace frente a los entes en función de una comprensión del ser anterior a las interpretaciones de la ontología que al adelantarse a la comprensión pre-ontológica encubre el fenómeno de curarse de... Heidegger da el ejemplo de abrir la puerta cuando hago uso del pestillo, acción que implica una comprensión previa del ser de los entes, realidad olvidada por la ontología. El ser-ahí, en su andar y curarse de, se confronta con los útiles y enseres que esencialmente son algo para... Heidegger se refiere al término griego *pragmata,* que interpreta en el sentido de aquello con lo que se tiene que ver en el andar que se cura de... Sin embargo, los griegos, añade, dejaron ontológicamente en la oscuridad el carácter específicamente pragmático de los *pragmata,* definiéndolos como meras cosas. El hecho de que las llamadas cosas se manifiesten como útiles referidas al ser-ahí que las usa, abusa, excluye, evita, solicita, etc., hace posible una definición del mundo en términos de la existencia del ser-ahí: «El mundo no es ontológicamente una determinación de aquellos entes que el ser-ahí por esencia no es, sino por un carácter del "ser-ahí" mismo» [10].

El análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo invita a la imaginación antropológica a elaborar una sociología del mundo vital o pre-teórico, aunque Heidegger mismo hubiera rechazado tales consecuencias. El ser-en-el-mundo no es simplemente un estar en medio de una totalidad de instrumentos, sino más esencialmente estar familiarizados con una totalidad de significados, disponer de los signos que nos permiten ser en el mundo (en tanto el signo es un ente de carácter óntico utilizable que hace del mundo una totalidad de relaciones y referencias), totalidad que Heidegger denomina significatividad que es la condición óntica en la intimidad del ser-ahí de la posibilidad de descubrir los entes que se encuentra en el mundo, en el modo de ser de su utilizabilidad [11]. El ser-ahí, por lo tanto, posee una pre-comprensión del ser de las cosas y de su propio ser partiendo de la cotidianidad (*«Alltäglichkeit»*) o término medio (*«Durchschnittlichkeit»*), conocimiento que antecede al encuentro con las cosas individuales y que lo hace posible desde una comprensión originaria en que las cosas ya están de alguna manera descubiertas. En consecuencia, el ser-ahí es ser en el mundo y relación con el mundo antes de toda distinción entre sujeto y objeto y toda teoría del conocimiento. Esta comprensión originaria es ya en sí proyecto, en tanto el ser-ahí es esencialmente un poder ser que

[10] *Sein und Zeit, op. cit.,* págs. 72-88.
[11] *Sein und Zeit,* págs. 97-104.

es capaz de relacionarse con las cosas como posibilidades abiertas en la comprensión pre-ontológica que el ser-ahí ya tiene de ellas y que ha abierto ya al ser-ahí al mundo haciendo así posible el dirigirse a... y aprehender. Es esta disposición y no la intuición pura la que hace que se manifieste el mundo como algo amenazador[12].

Las emociones, los afectos, las pasiones constituyen además una predisposición que hace que el mundo se manifieste ante esos afectos, alegría, envidia, odio, miedo, aburrimiento, etc. y que hacen del ser-ahí un ente disponible, un proyecto. El ser-ahí, al abrirse radicalmente al mundo, se encuentra en el estado de arrojado (*Geworfenheit*), estructura que Heidegger denomina *Faktizität*, facticidad o efectividad de la existencia, esencialmente una pre-estructura en la que se articula esa comprensión en la que el ser-ahí se encuentra ya siempre y que constituye su radical finitud. Esta estructura hermenéutica del ser-en-el-mundo del ser-ahí fundamenta el «estar con» los otros en tanto los otros usan y hablan de los instrumentos, las cosas del mundo. En este sentido, el ser-ahí es una identificación con el mundo que le ocupa y preocupa. El ser-ahí en su ser-en-el-mundo como «ser con» otros tiende a comprender el mundo desde el término medio, desde la opinión común, a hacerse su proyecto desde ese denominador común y anónimo, desde el uno o se (*das Man*). Este comportamiento del ser-ahí que repite esquemas generales, lo que ya se ha hecho y dicho, lo que se hace y dice, representa un estado interpretativo cotidiano en el que el ser-ahí ha crecido, situación originariamente inauténtica o impropia pero a la vez la base de toda comprensión, incluyendo la auténtica o propia. Es decir, el ser-ahí parte de un estado de arrojado en el mundo anónimo del uno, lo que Heidegger llama el estado de caído (*Verfallenheit*) constitutivo del ser-ahí, perdido originariamente en la dispersión y en la opinión pública. El ser-ahí es, sin embargo, libre para escoger la autenticidad, elegirse a sí mismo, vencerse a sí mismo o perderse y abandonarse al uno[13].

El análisis de Heidegger esboza las estructuras de un comportamiento que podría llamarse social, anónimo, y del comportamiento individual en que el ser-ahí se apropia de su propia existencia de manera resuelta y se relaciona con las cosas o los otros desde esa posibilidad auténtica que ha conquistado él mismo. El análisis heideggeriano representó una tentación para el temple de ánimo antropológico, ya que ofrecía las posibilidades de establecer una sociología filosófica sobre la base de una originaria comprensión del ser-ahí desde la cotidianidad y el término medio. El análisis existenciario de Heidegger abrió las puer-

[12] *Sein und Zeit*, págs. 61-62, 148-153.
[13] *Sein und Zeit*, págs. 127-130.72-88s. 72-88

tas a una posible fenomenología del mundo social a sus pre-estructuras fundamentales en función de un concepto hermenéutico central que invitaba a buscar las raíces del fenómeno sociedad en las estructuras pre-ontológicas de ser-en-el-mundo, del ser-ahí en su cotidianidad, desde la comprensión del término medio, raíz e impulso de lo que llamamos sociedad y comportamiento social. Sin embargo, llevar el pensamiento de Heidegger al plano de lo social tendría como paradójico resultado la refutación de toda sociología. Al fundar una teoría científica del comportamiento social en lo pre-dado, en el mundo vital y en la comprensión que tiene el individuo del mundo social, la teoría sólo sería una forma sublimada del sentido común del sujeto cuyo comportamiento estudia. De ahí que Heidegger rechazara el preguntarse qué es sociedad, porque percibió la sociedad moderna como precipitado de la metafísica de la subjetividad que se proponía superar.

Ortega, con otras intenciones, se aventuró a hacerse tal pregunta, a investigar el mundo vital pre-teórico como mundo social en la búsqueda de un fundamento hermenéutico para la interpretación del mundo histórico-social. Al preguntarse Ortega ¿qué es lo social?, ¿qué es sociedad?, se ubica en una situación histórica, es decir, a cuestionar qué es lo social en su manifestación moderna actual, el momento presente de lo social en tanto coyuntura histórica. Al hacerse esta pregunta se opone a la respuesta que ha dado el marxismo y continúa replanteando el neo-marxismo, rechaza las respuestas que ha dado la sociología y trata de llenar el vacío que representó la abstinencia de Heidegger a este respecto. Ortega, aunque se quiso ajustar a un ideal científico de investigación, vio un misterio en el hecho mismo del fenómeno social extrañamente irreductible a categorías racionales, es decir, que más allá de toda teoría social, existe una realidad, que no admite la teoría, ya que ésta parte de un rechazo implícito o explícito de lo incontrovertible de esa realidad[14]. Ortega parte de la idea de que el mundo

[14] Ortega, al reducir el ser a una antropomorfización, un poner o ejecutar del hombre, se ve obligado a enfrentarse con la x o realidad en la que el hombre se encuentra inmerso. De ahí que en su segunda época se refiera con frecuencia a lo «enigmático», que identifica con esa «realidad primaria» que no tiene «figura» o «modo de ser» (en tanto el «mundo» la tiene) en la que el hombre se encuentra «viviendo» e «irrevocablemente sumergido» y ante la que el hombre reacciona forjando mundos imaginarios en los que se refugia. Para Ortega el hombre vive «por partida doble», a saber, «situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido» («Ideas y creencias», *Obras completas, op. cit.*, tomo V, págs. 396-397). Esa realidad «auténtica y primaria» que provoca las reacciones del hombre, su quehacer como ser histórico, forjador de la técnica y la cultura, no es ningún ser, pero sí una primaria «terribilidad» y enigma. Ortega se encontró en el caso del mundo social con una terribilidad y extrañeza, algo desazonador, que no correspondía ni a la naturaleza ni a lo específicamente humano. De ahí que la pregunta ¿qué es sociedad? según la plantea Ortega, se

no puede transformarse desde la reflexión a no ser que se modifique el concepto del mundo vigente y esto no es a la vez posible si ese mundo vigente no recibe una interpretación suficiente lo que a la vez depende de un análisis radical de las estructuras fundamentales del fenómeno sociedad. Esta actitud conlleva un optimismo, la posibilidad de que el pensamiento pueda cambiar el mundo, influir sobre su destino, optimismo que al final de la vida de Ortega sufrió una fuerte sacudida. En *El hombre y la gente* Ortega no quiso sólo plantear el objeto de la sociología, sino más ambiciosamente ampliar y problematizar la diagnosis social de *La rebelión de las masas.* El concepto de crisis que alienta en el pensamiento de Ortega especialmente desde 1928, se acentúa en *El hombre y la gente,* obra que concibe como una reflexión radical puesta al servicio de la transformación de la sociedad europea no como mera terapia de una sociedad enferma, sino como ortopedia de esa sociedad. *El hombre y la gente* constituye un trabajo original, abundante en intuiciones y elaboraciones brillantes y oportunas, de luminosa claridad, un genial *tour de force* fenomenológico que quedó inconcluso y que llegó tarde y póstumamente al dominio público. El neomarxismo, la fenomenología del mundo social de la tradición representada por Alfred Schutz y la antropología estructural son las modas vigentes en la década de los sesenta que distraen a las nuevas generaciones del pensamiento social de Ortega. Este texto no sólo ilustra una tendencia en Ortega a transformar la ontología en antropología filosófica, característica de la modernidad contemporánea, sino además el afán contemporáneo y anti-metafísico de concebir la filosofía como integración de la teoría y la práctica.

Ortega analiza el concepto «gente» en función del significado del término «uso». Lo usual, lo acostumbrado, escribe Ortega, lo hacemos en tanto «se hace». El impersonal «se» significa *alguien* que no es ningún individuo determinado. En francés, el «on dit» arrastra el residuo de *homo,* hombre, en el sentido de un hombre indeterminado, un no hombre... Este hombre impersonal, «on», «se», que hace lo que *se* hace y dice lo que *se* dice, es un hombre inhumano, un «ente extraño y contradictorio» que llevamos «nosotros dentro y lo somos». Al preguntarse el filósofo quién hace lo que se hace y dice lo que se dice, surge la respuesta, la «gente», y al inquirir «quién es la gente», la respuesta es «todos» y a la vez «nadie determinado». «Nadie», subraya Ortega, viene a ser el protagonista impersonal de un gran número de acciones que ejecutamos pero que no son nuestras[15].

---

manifiesta como una pregunta a caballo entre la sociología y la ontología, bizqueando entre la metafísica y las ontologías regionales.

[15] *El hombre y la gente, op. cit.,* págs. 205-206.

El concepto de «gente» coincide con el *das Man* heideggeriano traducible como el «uno» o el «se», que es el que ha tomado sobre sí el ser en la forma del cotidiano «ser uno con otro». Ese «quien» nos dice Heidegger, no es éste, ni aquél, ni uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros, el quien es cualquiera, es uno, el se, quien no es nadie determinado y que es «todos» [16]. Este «todos» prescribe la forma de ser de la cotidianidad y se mantiene fácticamente en el término medio. Ese uno o se que es todos a la vez y ninguno en particular se sostiene dentro de aquello que está bien, que se admite y que no se reprueba o se rechaza. Heidegger analiza una estructura del ser-en-el-mundo que posee una vertiente sociológica que se manifiesta en el comportamiento social, sin embargo no la analiza en función de una ciencia óntica o desde la perspectiva de una ontología regional, sino como parte de la estructura total del ser-en-el-mundo del ser-ahí y en función de una ontología general. El análisis de Heidegger es anterior a toda vivencia ya que se funda en el andar de y el curarse de del ser-ahí desde la compresión pre-ontológica del ser que el ser-ahí ya posee anticipadamente, antes de toda experiencia.

Ortega, inspirado en el análisis heideggeriano del ser-en-el-mundo, vio las posibilidades de fundamentar la sociología en las estructuras pre-ontológicas del vivir. Impulsado por el afán de establecer sobre esas estructuras fundamentales de la vida humana como base una teoría del hecho social y de la sociedad en tanto el mundo vital coexiste con el mundo social. Este esfuerzo le llevó a clarificar una serie de conceptos sociológicos en función de las estructuras primarias del *Lebenswelt* social con el propósito de reformar la ciencia de la sociología. Al buscar nuevos principios para la sociología, rechaza sus fundamentos partiendo de la base de que el fenómeno social es algo extraño y en cierto sentido inefable, realidad irreducible a los criterios establecidos por la sociología, realidad en la que existimos y cuyo carácter inhumano padecemos. Ortega acusa a la sociología de haber confundido lo social con lo inter-individual, llamándolo «relación social». Lo social sin embargo, se hace presente en un fenómeno de lo cotidiano, el «uso» que «nos penetra y se insufla en nosotros, casi nos llena por dentro y sin cesar nos oprime desde fuera». Lo social se presenta primero bajo el aspecto de violencia actual o presumible como un poder «físico», «brutal», el «poder social», que funciona como coacción, en el uso que no es de nadie determinado y que es de «todos», algo no humano como un poder elemental de la naturaleza «como la gravedad que empuja en su vuelo la masa exánime del astro» [17]. Ortega se vale del término «vigencia»

[16] *Sein und Zeit*, *op. cit.*, págs. 126-130.
[17] *El hombre y la gente*, pág. 215.

tomado del vocabulario jurídico para significar la operación de las cosas sociales, las opiniones y usos establecidos que se imponen a todos y cada uno ejerciendo fuerza y actuando sobre el individuo, coaccionándolo y presionándolo mecánicamente. La vigencia es el «fenómeno sociológico fundamental», «el carácter más sustantivo del hecho social y de la sociedad como conjunto de hechos sociales»[18].

La realidad social es esencialmente «ocultativa, encubierta, subrepticia». Ejemplo supremo es el Estado, «cosa social» que «se oculta siempre tras de hombres, tras de individuos humanos que pretenden ser sin más cosas sociales». El hombre en tanto actúa presionado por la vigencia de lo establecido, se convierte en autómata de la sociedad, objeto de los reglamentos que expresan una voluntad y un poder no atribuible a ningún hombre en particular. La sociología moderna, en tanto se mantiene dentro de un ideal científico que pretende comprender lo social en función de ciertos modelos teóricos, reprime ese hecho extraño inquietante y numinoso que describe Ortega, y que pertenece más bien a la metafísica y al arte que a la sociología. Franz Kafka captó mejor que nadie esa realidad desazonadora del poder de una voluntad impersonal en *El proceso,* donde alegorizó lo insólito de esa «lentitud extrañamente retardataria», frase con la que Ortega calificó el carácter temporal del hecho social. En un sentido la sociología moderna, nacida (y alimentada) de la crisis de la modernidad y que ha terminado haciendo de esa crisis motivo de reflexión, es sucedánea de una onto-teología reprimida. Ortega, que va a caballo entre la ontología y la sociología, responde a ese carácter extraño del fenómeno social, pero tiende a dramatizarlo y a enredarse en interpretaciones de datos y doctrinas de la lingüística y la antropología. Sin embargo roza continuamente la cuestión de lo social como problema ontológico sin llegar a tocar fondo, por ejemplo al afirmar que la sociedad es a la vez di-sociedad, repulsión entre los individuos, que pueden coexistir en una irreducible «socialidad» pero a la vez padecer de falta de «sociabilidad», ya que la realidad sociedad implica una separación, un aislamiento de una colectividad, aislamiento que impone a los individuos el carácter de «socialidad» en conflicto con otras sociedades, otras formas de «socialidad». La sociedad es algo por lo tanto «constitutivamente enfermo». Ortega cruza fronteras cronológicas al discutir lo social, valiéndose de bastantes ejemplos de sociedades primitivas para articular una serie de principios aplicables a la sociedad como tal. Sólo al hablar del Estado como «cosa social» surge de lleno aunque implícitamente la cuestión de las sociedades modernas, y la peculiar desazón que alienta en un buen número de secciones de *El*

[18] *El hombre y la gente,* pág. 265.

hombre y la gente, acuñadas por un sello hondamente personal, como puede servir de ejemplo el párrafo que se cita a continuación:

Es el Estado el que me impide cruzar la calle a voluntad. Miro en torno pero por ninguna parte descubro el Estado. En derredor mío sólo veo hombres que me consignan uno a otro: el gendarme al director de Policía, éste al ministro del Interior, éste al Jefe del Estado y este último, y ya sin remedio, otra vez al Estado. Pero, ¿quién o qué cosa es el Estado? ¿Dónde está el Estado? ¡Qué nos lo enseñen! ¡Qué nos lo hagan ver! Vana pretensión la nuestra: el Estado no aparece sin más ni más. Está siempre oculto, no se sabe cómo ni dónde. Cuando nos parece que vamos a echarle mano, lo que nuestra mano palpa y tropieza es uno o varios o muchos hombres[19].

Este, entre otros párrafos de *El hombre y la gente* dramatiza con fuerte sabor kafkiano el poder anónino e invisible pero de una fuerza inquietante, extraña y amenazante, que no tiene nombre y que no se identifica con ningún hombre. Para Heidegger, toda explicación «sociológica» de este fenómeno sería inadecuada a la problemática que se propone elucidar, ya que el Estado moderno y la sociedad moderna son consecuencias de un proceso en el que se autoafirma una voluntad de poder, objetivación absoluta de la subjetividad, yo impersonal promovido por un apetito irrefrenable de actualidad y autocertidumbre[20]. Des-

[19] *El hombre y la gente,* pág. 204.

[20] El pensamiento de Heidegger de la segunda época violenta con traumática fuerza de insólitas proporciones los hábitos de la razón y el sentido común. Para Heidegger la metafísica y la ciencia moderna (que se cristalizan en el siglo XVII) poseen una raíz común (*Die Frage nach dem Ding,* Tübingen 1962, págs. 69-83) que subsume sus respectivos quehaceres. La ciencia no puede preguntar sobre su propia esencia, es decir, la ciencia se ve necesitada de no «pensar» si es fiel a su método, si es ciencia. La filosofía a su vez en tanto metafísica, aunque posee la característica de preguntar por la esencia de las cosas y de los saberes, está impedida por sus orígenes de cuestionar sus propios fundamentos, de preguntarse por su esencia metafísica (ver *Nietzsche* y *Was heisst Denken).* El pensar en oposición a la filosofía como metafísica (que ha olvidado la diferencia entre el Ser y los entes), se configura como un abrirse a lo todavía no pensado, lo que da más que pensar, el misterio de los misterios, que el ente es. Desde esta perspectiva la era de la técnica (ver «Die Zeit des Weltbildes», «Die Frage nach der Technik», *Was heisst Denken?, Nietzsche),* surge como un último estadio de la metafísica en el que se impone un pensar unidimensional caracterizado por la voluntad de la voluntad que imprime su apetito de autocertidumbre como un calcular que se satisface sólo con lo actual y lo real, que extrema el olvido del Ser. Esta era cibernética y tecnológica en la que se consuma la metafísica transforma lo *Dasein* del hombre moderno, un ser espiritualmente depauperado, inmerso en la época del triunfo del no sentido, condicionado por la publicidad y la informática, no sentido que se enmascara en la afanosa y siempre novedosa búsqueda de sentido a todo lo presente, pasado y futuro accesible a la curiosidad del hombre. Esta dimensión de lo *Dasein* histórico de la actual modernidad se hace patente en el triunfo del historicismo presente aún allí donde se le refuta y accesible globalmente a través de los medios de comunicación inscribiéndose así en las representaciones colectivas. El hom-

de esta perspectiva la sociología sería parte del problema, expresión de la sociedad moderna y a pesar de su posición crítica y autocrítica irremediablemente arrastrada por el proceso de racionalización que se ha propuesto comprender. Ortega intuye y palpa la presencia de este huésped siniestro, nuevo Leviatán cibernético, que se podría definir como el Estado de la sociedad. No obtante siguió manteniéndose dentro de una compresión dialéctica de la dicotomía individuo-sociedad, todavía alojada en una fe en el Estado liberal protector de una sociedad pluralista, democrática y jerárquica a la vez.

Ortega hereda una tradición intelectual que se había constituido en el siglo XVIII como reflexión sobre las dicotomías libertad personal-Estado, vida privada-vida colectiva, sociedad civil-anarquía, contradicciones alimentadas por la paradoja de que en el hombre coinciden simultáneamente fuerzas sociales y antisociales. El contexto práctico de esta tradición es la historia de la sociedad burguesa en la nueva era de la industrialización historia en la que el liberalismo protagonizó la dicotomía organización estatal-libertad individual, y que contribuye al nacimiento de la sociología como ciencia. Aunque Ortega se enfrentó a raíz de la Gran Depresión con el cambio de escena abruptamente desembozado por la tormenta que irrumpió de la calma chicha que sigue al tratado de Versalles, continuó pensando con el paradigma decimonónico, adaptando las nuevas circunstancias a renovadas categorías. Esta obsesión por las dicotomías le impidió tematizar el problema de la racionalización de la cultura y de la sociedad que había rozado en su primera época y que reanudó en *El hombre y la gente* indirectamente pero que no logró del todo localizar en su contexto histórico. Planteó lúcidamente la pregunta ¿qué es sociedad?, pero sólo débilmente y a la zaga

---

bre moderno, perdido entre los entes y olvidado del Ser no puede superar ese olvido a través de una contra-voluntad, una ascesis que combata las devastadoras consecuencias de la voluntad de la voluntad de la metafísica en su manifiestación tecnológica, ya que la situación en que se encuentra el hombre obedece también a fuerzas no humanas, a que el Ser le ha dado la espalda al hombre.

En tanto la filosofía se pregunta por el Ser, el pensamiento sólo puede preparar y cultivar un terreno, crear una disposición y espacio en el que el hombre como lo *Dasein* o ser-ahí, se predisponga a encontrarse con el Ser. Este «quietismo» supone que el pensar representacional, la voluntad de la voluntad como actualización de sí misma en la autocertidumbre de su representar lo real y actual sometido al cálculo de ese representar, sume al hombre totalmente en el olvido del Ser. Esta visión profética que ve la historia como destino está alejada de toda *praxis* filosófica (la filosofía no sirve para nada, y si sirve para algo es para enfrentarse con la nada). Heidegger ha llegado a afirmar que «sólo un dios puede salvarnos», es decir que ni la razón o las buenas intenciones del hombre pueden hacerlo. La razón de lo *Dasein* histórico del hombre actual está sujeta al impulso cada vez más acelerado de un proceso de racionalización que no puede ser cura, ya que ella misma es parte de un proceso incontrolable para la voluntad humana.

la inevitable y correlativa interrogación sobre la esencia de la sociedad moderna en función de su continua racionalización.

Está claro de las referencias que hace a Max Weber[21] que sólo le interesó desmontar los principios metodológicos del autor de *La ética*

[21] En su primera época Ortega demostró su admiración por el gran sociólogo Max Weber, cuya sociología interpretativa representaba entonces un baluarte contra el materialismo dialéctico y el positivismo. Sin embargo Ortega ni entonces ni después aprovechó la crítica de Weber sobre el proceso de racionalización de la cultura de Occidente. Como parte de *El hombre y la gente* Ortega se propuso la «destrucción» de algunos sociólogos, entre ellos Durkheim y Max Weber, proyecto que no llegó a consumar. *El hombre y la gente* bizquea equívocamente entre las ontologías regionales de las ciencias sociales y una ontología general, lo que le impidió a Ortega desarrollar planteamientos libres de tendencias heredadas de su educación neokantiana, a saber el fundamentar filosóficamente las ciencias del espíritu y concebir la filosofía como legisladora de las ciencias. En la presente actualidad Jürgen Habermas ha recuperado posibilidades interpretativas de la sociología de Max Weber, en particular su crítica del proceso de racionalización, en función de un ideal de la filosofía como acción comunicativa y como análisis de la sociedad actual en vistas al continuo proceso de racionalización. Habermas, perteneciente a una generación que ha rechazado la metafísica y la filosofía trascendental y ha desenmascarado el idealismo latente en sus maestros marxistas, se ha confrontado con el problema de la sociedad actual en función de un ideal de la filosofía revelador de la razón instrumental del neomarxismo y abierto a diversos puntos de vista desde la fenomenología del mundo vital hasta la hermenéutica y la filosofía del lenguaje de la tradición anglosajona, eclectismo que coincide con la voluntad de lograr una filosofía de acción comunicativa, una razón abierta al pluralismo, construida a retazos de ontologías regionales, con el ojo puesto en la *praxis*. La filosofía sociológica de Ortega, su visión de una «disciplina de humanidades» unificada metedológicamente por la razón histórica coincide o anticipa tendencias del neomarxismo desde Adorno hasta Habermas.

Los últimos escritos de Ortega indican que el proceso de la filosofía le inquietaba, que la supuesta «diversidad» filosófica podía ser índice de una seria deficiencia de la filosofía. Por un lado, Ortega se preguntó por qué no se hacía el esfuerzo de reunir unos cuantos hombres de «mentalidad adecuada» para que trabajaran colectivamente y con continuidad sobre la cuestión que se mostraba cada día como más necesaria y urgente, «un progreso en la claridad sobre la situación presente del hombre occidental». Una de las razones que le interesó designar como causa de la falta de ese intento, es el hecho de que las ciencias tiendan a reconocer como problemas sólo aquellos que surgen dentro del desarrollo interior de cada ciencia y que por lo tanto un problema humano «que sentimos actuar gravemente sobre nuestras vidas pero que no se presenta con un perfil que permita adscribirlo a ninguna ciencia determinada, queda fuera de todo tratamiento intelectual y riguroso». («Apuntes sobre una educación para el futuro» (1953), *Obras completas,* Madrid 1962, tomo IX, pág. 673.)

Extrañamente Ortega propone una filosofía por equipos, pero a la vez la niega basándose en las limitaciones intrínsecas de las ciencias adscritas a métodos y finalidades que obedecen a planteamientos restringidos por el objeto de sus investigaciones y los presupuestos de que parten. Ortega defiende la necesidad de la filosofía que nunca puede consistir en la suma de una «diversidad filosófica», sino en la apertura al pensamiento, a lo que no cabe dentro de ninguno de los puntos de vista que representa esa diversidad. Hoy día hubiera visto que la «diversidad filosófica» es una ilusión, ya que ese aparente pluralismo no responde a propuestas personales, sino a una temática condicionada por métodos afines a las empresas colectivas que excluyen precisamente los problemas que no estaban consagrados teóricamente por una tradición, y admisibles para la razón.

protestante y los orígenes del capitalismo y que no puso atención en la crítica weberiana del proceso de racionalización de la cultura occidental o en la asimilación de esa crítica por el marxismo a la doctrina de reificación. La razón vital que cultivó en la primera época se convirtió en un hábito o manía de reconciliación de los opuestos, de resolución de las dicotomías como síntesis de teoría y práctica, doble ideal para la filosofía y la cultura. La nueva problemática que le impone la historia no se manifiesta ya sólo como un conflicto entre razón y vida, sino como una dicotomía dentro del seno de la razón, la razón como proceso social y cultural, como racionalización y la razón como protectora, vigilante de una auténtica racionalidad. La respuesta del filósofo a este reto, aunque acomodándose a un análisis filosófico que deja atrás las categorías raciovitalistas de la primera época, se vertió a la proyección de un programa de remodelación de la sociedad europea, empujado por la ilusión dialéctica de una Europa renacida de sus propias cenizas, renovada y consciente, síntesis de sus propias posibilidades y encarnación de la razón histórica.

Este proyecto sociológico patina sobre el resbaloso suelo de la historia tropezando y resolviendo esas caídas con el inevitable *deus ex machina* de la dialéctica. Los dos lados de la sociología de Ortega, el teórico y el instrumental, corresponden a su ambición de lograr una razón histórica, proyecto práctico al servicio de la renovación de Europa y a la vez programa filosófico que buscaba la destrucción de la ontología tradicional, cuyo último y más peligroso representante fue a los ojos de Ortega el mismo Heidegger. En este proceso juega un papel sustancial un ideario político que Ortega tendió a enmascarar en el papel apolítico que asignó a la filosofía.

En el «Prólogo para franceses», escrito en 1937, intentó despojar a *La rebelión de las masas* de toda intención política, insistiendo en que su asunto, «previo a la política», pertenecía a su «subsuelo»[22]. Ortega, decidido a disociar al intelectual del político, califica su trabajo de «oscura labor subterránea de minero», una «primera aproximación al hombre actual». Gazmoñero y dramático, añade que para hablar del hombre actual más en serio y más a fondo, «no habrá más remedio que ponerse en traza abismática, vestirse de escafandra y descender a lo más profundo del hombre». Esto, dice, lo ha intentado ya en un libro «próximo a aparecer» bajo el título *El hombre y la gente*[23].

El hombre masa desaparece de las páginas de *El hombre y la gente,* sustituido por la «gente», concepto que desemboca en un análisis de la cuestión que había introducido en el capítulo XIII de *La rebelión de las*

[22] *La rebelión de las masas, Obras completas,* Madrid 1947, tomo IV, pág. 130.
[23] *La rebelión de las masas,* pág. 131.

masas «El mayor peligro el Estado» o «la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica que, en definitiva, sostiene, nutre y empuja los destinos humanos». El concepto de gente le permitirá desarrollar a un nivel estructural la afirmación: «Estado contemporáneo y masa coinciden sólo en lo anónimo»[24].

La prosa de *La rebelión de las masas* abunda en metáforas y conceptos con connotaciones vitalistas como es por ejemplo la descripción del hombre masa como «un primitivo que por los bastidores se ha deslizado en el viejo escenario de la civilización»[25]. Esta imagen vitalista de una «invasión vertical de los bárbaros» resulta insuficiente frente a la definición de sociedad que propone en *El hombre y la gente,* «vida colectiva de individuos bajo la presión de un sistema de usos»[26]. El hombre masa posee un relieve psicológico que le convierte en protagonista de la historia mientras que el concepto que lo sustituye, «gente», sugiere más que una figura una cosa, fuerza impersonal que mueve a individuos y grupos, concepto vaciado de todo contenido psicológico o intencionalidad. En términos pictóricos las imágenes que provoca en el lector el concepto «gente» corresponden a un expresionismo abstracto, mientras que la representación psicológica del hombre masa se traduce dócilmente a un expresionismo figurativo.

Ortega se instala en la dualidad vida personal y vida automática, entre los actos libres y voluntarios del individuo y los actos que le impone la colectividad, dualidad que desvela una formidable contradicción, ya que lo individual sin freno es la anarquía y la barbarie, mientras que lo colectivo, los usos, poseen a la vez un valor positivo, en cuanto facilitan la convivencia con el extraño, atesoran el pasado en la tradición y resuelven el programa de lo que hay que hacer, dejando espacio al hombre para crear lo nuevo. El discurso de Ortega parece balancearse en la cuerda floja de esa dicotomía, avanzando titubeante entre lo uno o lo otro, que puede desembocar en catástrofe o en la renovación de la sociedad y la cultura.

A fines de 1937, en plena guerra civil y a menos de dos años de distancia del comienzo de la segunda guerra mundial, que Ortega no vio venir ni siquiera en lontananza, escribió optimísticamente en un artículo publicado en Inglaterra:

> Por lo pronto, vendrá una articulación de Europa en dos formas distintas de vida pública: la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con un nom-

[24] *La rebelión de las masas,* pág. 225.
[25] *La rebelión de las masas,* pág. 196.
[26] *El hombre y la gente, op. cit.,* págs. 212-232.

bre impropio, se suele llamar «totalitaria». Los pueblos menores adoptarán figuras de transición e intermediarias. Esto salvará a Europa. Una vez más resultará patente que toda forma de vida ha menester de su antagonista. El «totalitarismo» salvará al «liberalismo», destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios. Este equilibrio puramente mecánico y provisional permitirá una nueva etapa de mínimo reposo, imprescindible para que vuelva a brotar, en el fondo de bosque que tienen las almas, el hontanar de una nueva fe. Esta es el auténtico poder de creación histórica pero no mana en medio de la alteración, sino en el recato del ensimismamiento[27].

En el mismo artículo critica el apoyo de los laboristas ingleses al Frente Popular y ridiculiza como «insolente intervención» basada en la ignorancia a las declaraciones de Albert Einstein a favor de la República. Ese mismo año, en el «Epílogo para franceses» a *La rebelión de las masas,* se ensañó en una gráfica y epigramática descripción de la politización del hombre masa cuya fuerza alusiva a la contienda española tiene como cifra el Frente Popular. Franco con su peculiar desprecio a la política y los políticos hubiera aplaudido las siguientes palabras

> El politicismo integral, la absorción de todas las cosas, y de todo el hombre por la política, es una y misma cosa con el fenómeno de la rebelión de las masas que aquí se describe. La masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento. No puede tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí, puesto que pretende suplantar al conocimiento, a la religión, a la «sagesse» —en fin, a las únicas cosas que por su sustancia son aptas para ocupar el centro de la mente humana. La política vacía al hombre de soledad e intimidad, y por eso es la predicación del politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo[28].

En 1937 vio un futuro inmediato para Europa en el que coexistirían dos formas de vida pública, la liberal y la totalitaria, pensando en su propio país cuando predice que los pueblos menores adoptarán «figuras de transición e intermediarias». Esta visión dialéctica de la historia acomodaticia a los miedos y prejuicios elitistas del pensador, se equivocó rotundamente a corto plazo. Sólo la presión ejercida en conjunto por estados liberales y autoritarios de izquierda «templó» los regímenes autoritarios de derecha y en el caso del pueblo menor, la figura de transición e intermediaria que adoptó España fue una dictadura de casi cuarenta años de duración. Es evidente por los textos publicados sin tener que apelar a la correspondencia privada del filósofo que

---

[27] «En cuanto al pacifismo», *Obras completas, op. cit.,* tomo IV, pág. 310.

[28] *La rebelión de las masas,* pág. 130.

Ortega quiso la victoria nacionalista y que apoyó la política de no intervención de las democracias liberales hacia la República.

«En cuanto al pacifismo» coincidió extrañamente con el infundado optimismo del primer ministro Chamberlain, signatario del pacto de Munich en 1938. Sin duda la claridad que Ortega pidió al pensamiento europeo sobre la esencia de la naturaleza, la historia, la sociedad, el individuo, la colectividad, el Estado, el uso del derecho, etc., de poco sirvió para predecir el curso de la historia. A Heidegger le indujo a identificar el auge del nacionalsocialismo con un renacimiento del espíritu europeo. Ortega, más cauto y menos ingenuo, justificó los hechos dialécticamente a favor de un futuro liberal, pero terminó apoyando, aunque fuera provisionalmente al Estado autoritario.

A pesar de la sustancial diferencia entre la posición filosófica de Ortega y la de Heidegger, ambos filósofos ejercitaron una retórica de la crisis que tuvo mucho en común con un lenguaje de la crisis afín a personalidades tan diferentes entre sí como Karl Jaspers, adverso al nazismo, o Carl Schmitt apologista descarado de la política del nacionalsocialismo. En 1935 Heidegger al relacionar la renovación de la filosofía con un posible renacimiento de Europa, habla del «oscurecimiento del mundo», «la transformación de los hombres en una masa», del «odio y la suspicacia hacia todo lo que es libre y creativo», de la «estandardización del hombre», la «preeminencia de lo mediocre», la «destrucción de todo rango», el «fracaso de la universidad», su incapacidad de ser una fuerza de unidad y «responsabilidad» y la impotencia de la ciencia transformada en técnica para despertar el espíritu[29]. Heidegger advirtió hacia 1935 en un tono apocalíptico que para evitar la aniquilación de la cultura, se imponía una decisión para Europa, tomada desde el centro, desde las raíces históricas, única fuente de la energía espiritual necesaria para enfrentarse con el futuro.

Aunque Heidegger rechace para la filosofía una tarea social, corresponde a la labor filosófica impulsar el cultivo del terreno donde podrá renacer el espíritu. Durante un tiempo en el primer lustro de la década de los treinta, Heidegger relacionó de alguna manera su replanteamiento de la pregunta por el Ser con una nueva época en la que su propio país jugaría un papel esencial. Ortega habla del «hontanar de una nueva fe», del «auténtico poder de la acción histórica» que «no mana en medio de la alteración, sino en el recato del ensimismamiento». Aunque Heidegger, a diferencia de Ortega no pensó que la filosofía podía acelerar y promover una transformación de la cultura; hacia 1931-33, relacionó la labor filosófica con un destino nacional y occidental[30]. Or-

[29] *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, págs. 28-29.

[30] Se ha escrito mucho sobre el supuesto nazismo de Heidegger, se le ha defendido

tega mantuvo a lo largo de su vida una fe en la filosofía como razón práctica y nunca dejó de identificar su proyecto filosófico con la transformación de Europa. Heidegger, al contrario, después de su disparatado coqueteo con el nacionalsocialismo y con la peligrosa jerga que cultivó durante esos años, se sumió en un extraño silencio y cortó todas las amarras entre la actividad filosófica y la praxis social y cultural[31].

En *El hombre y la gente* la retórica orteguiana de la crisis se hace eco del paradigma ontológico heideggeriano, como por ejemplo cuando escribe que a «lo largo de la historia universal se oye por detrás todos sus ruidos, un estridor de cien cuchillos que alguien afila sobre el asperón —es la mente humana que pasa y repasa su filo sobre el tenaz enig-

---

y atacado con igual fervor. La ecuanimidad no es típica de aquellos que aprovechan la coyuntura para llamar la atención por medio del escándalo. Que Heidegger no sólo se equivocara en su valoración del nacionalsocialismo, sino que se resistiera a reconocer esa equivocación públicamente, ha aumentado las sospechas y acrecentado la irritación de los que le suponen un nazi convencido en 1933 y aún después. La cuestión no es si se le permite a un filósofo de la envergadura de Heidegger dejarse seducir por la jerga nacionalsocialista aunque terminara desfavorecido por el régimen y criticara veladamente la doctrina nazi en sus cursos sobre Nietzsche durante la dictadura, sino más bien qué posible relación interna pudo existir entre su filosofía y el nacionalsocialismo. Los oportunistas y los apasionados han glosado superficialmente el pensamiento de Heidegger para probar esa afinidad, sin embargo aun rechazando estas interpretaciones baratas, subsiste la pregunta de otra forma, a saber, ¿qué tendencia intrafilosófica existe en el pensamiento del primer Heidegger, que imantó al filósofo hacia la barbarie nacionalsocialista? ¿Por qué le falló aquí su gran inteligencia y agudeza, por qué el pensador que analizó la caída en el uno, cayó él mismo poniéndose al nivel del hombre medio, de la masa? ¿Por qué el brillante intérprete de los más enigmáticos y difíciles textos de la tradición filosófica se dejó engatusar por el discurso y la personalidad del Führer? Estas preguntas no dejan de ser legítimas en tanto no estén viciadas por resentimientos y prejuicios morales. Por otro lado la casi totalidad de la producción filosófica del primer Heidegger poco o nada tiene que ver con la doctrina del nacionalsocialismo. Sólo algún texto como «¿Qué es metafísica?» adopta un lenguaje con el que la mentalidad nazi podía identificarse fácilmente. Cuando Heidegger habla de la angustia del radicalmente temerario, dueño de sí, frente a la existencia del medroso, y exalta la resolución del temerario que se produce cuando hay algo a qué ofrecer la vida con objeto de asegurar la existencia a la «suprema grandeza», estamos ante un discurso fácilmente asimilable a la retórica nazi. Es muy probable que en ese momento (1930) Heidegger estuviera poseído por un temple de ánimo que le llevó a ser miembro del partido y a adoptar una retórica que el estilo de la segunda época desmiente. Este temple de ánimo no representa la realidad de toda una filosofía, al contrario, los cursos sobre Nietzsche revelan precisamente lo opuesto, una impugnación de la voluntad de la voluntad esgrimida por el espíritu nacionalsocialista. Para algunos es difícil de aceptar un error tan garrafal de un gran pensador, aunque convendría recordarles que el que fue capaz de un gran error fue a la vez capaz de grandes aciertos.

[31] El silencio de Heidegger durante y después del período del nacionalsocialismo no es un texto disponible para los que promueven el escándalo, sin embargo es un silencio que habla para aquellos que se han abierto generosamente a su pensamiento. El filósofo se ha manifestado en su pensamiento, aunque esto no sea suficiente para los que se hubieran contentado sólo con un público arrepentimiento.

ma, ¿qué es el ser?»[32]. Teatralmente añade que no hay que «evitar la presencia patética del enigma» en el cual «vivimos, nos movemos y somos», como han hecho los pensadores de los dos últimos siglos. Hay que enfrentarse con el «enorme misterio» y desarrollar una «fruición por lo enigmático», saber escuchar a Hegel cuando nos recomienda que «tengamos el coraje de osar equivocarnos», y volver a la «faena de hacernos vivamente sensibles para el tremendo secreto e infinito acertijo que es el universo e intentar denodadamente descifrarlo». Esta retórica que hiperboliza un sentimiento profundo del pensador en aquel momento, es a la vez una manera tremebunda de decir, exacerbada por las circunstancias de esos años de exilio. Ortega nunca creyó que fuera papel de la filosofía el de descifrar enigmas cósmicos. No obstante la estrategia del campanillazo le vale para hacer salivar al lector, al que ofrece un plato no tan suculento aunque no deje de ser nutritivo. Así anuncia que el problema del infinito acertijo del universo «no es para este curso», ya que en «esta fecha histórica nos toca tentar la solución del colosal jeroglífico partiendo del hombre y es menester entre otras cosas que nos esforcemos de verdad en aclarar su condición social»[33]. El paradigma heideggeriano es obvio, el planteamiento de la recuperación de la olvidada pregunta por el Ser en términos de una exégesis preliminar del ser de la existencia del ser-ahí, punto de partida para preguntar por el ser en general. Para Ortega esa exégesis preliminar se transforma en la aclaración de la «condición social» del hombre sustituto equivalente de la condición ontológica del ser-ahí.

Tras el preguntar de Ortega por la esencia de lo social que asume el fenómeno «sociedad» como una «entidad enferma y deficiente», se esconde esa angustia que Heidegger supo describir como raíz esencial del ser-en-el-mundo del ser-ahí, angustia que impulsa también el temple de ánimo sociológico, reprimida sin duda en tanto el sociólogo se ve obligado a hacer sociología, es decir, a seguir haciendo metafísica sin quererlo. Ante el discurso sociológico de Ortega, el lector avisado presiente la contradicción latente en el proceso interno de la argumentación, por un lado la imperiosa ambición de construir una doctrina del fenómeno sociedad, validando así el carácter práctico de la teoría, y por otro las intuiciones profundas que surgen casi espontáneamente y que el filósofo deja varadas en la tierra sin nadie de la ontología. A nivel metodológico esta contradicción se manifiesta como un conflicto entre teoría y práctica, superficialmente aparente en la arbitraria mezcolanza de principios a priori y principios empíricos.

El discurso sociológico de Ortega tiene la virtud de mostrar en car-

[32] *El hombre y la gente*, pág. 177.
[33] *El hombre y la gente*, pág. 177.

ne viva esas contradicciones y de desvelar sus entresijos metafísicos, tensión reprimida por la «filosofía» sociológica imperante hoy día, eclecticismo de cuño positivista que sigue llamándose filosofía tras exiliar los enigmas y misterios de la ontología a un limbo metafísico. Sin embargo lo más valioso de esta sociología se mantiene en vilo gracias a la fuerza de la ontología que cree haber suprimido, pero que sin embargo informa cada uno de los pasos que da hacia el precario ideal de racionalidad que se ha propuesto. *El hombre y la gente* no esconde su inspiración ontológica, aunque fragmente su punto de partida original, el ser-en-el-mundo de la vida humana. De ahí que el concepto de gente surja en función de la adecuación de intuiciones ontológicas a conceptos sociológicos, intuiciones vividas pre-teóricamente por el teorizante, que ha experimentado la cuestión en su propia carne.

Lo «das Man», el «Uno» o la «gente», tiene su polo opuesto en la existencia auténtica, alimentada en la soledad y el ensimismamiento, espacio de la verdad que Ortega define como la «coincidencia del hombre consigo mismo», idea afín al «sí mismo propio» de Heidegger[34]. Este concepto de la verdad como desvelación, *aletheia,* se opone a la definición tradicional, la concordancia entre el concepto y la cosa, el *adaequatio intellectus et rei,* y está claramente inspirado por la discusión de Heidegger de «El ser-ahí, el estado de abierto y la verdad». Es esta perspectiva la que permite descubrir el fenómeno de la «gente», o las acciones humanas a «las que faltan los caracteres primordiales de lo humano» que no tienen un «sujeto determinado, creador responsable de ellas». El análisis orteguiano del «mundo social» como una realidad materializada, mecanizada, mineralizada, ni humana ni natural, sino «cosa» intermedia, representa una genial amplificación fenomenológica al análisis del mundo social de la ontología existenciaria desarrollada en la sección IV de *Ser y tiempo,* «El ser en el mundo como ser con y ser sí mismo». Las consecuencias de esta transposición (mediatizada por el análisis husserliano del problema del Otro, tan brillantemente criticado por Ortega y la fenomenología del mundo social del discípulo de Husserl, Schutz), se traducen en el descubrimiento de un «nuevo» mundo, el mundo social. Ortega parte de una reinterpretación de la doctrina de Durkheim sobre el «hecho social», a saber que el hecho social es toda forma de actuación, capaz de ejercer sobre el individuo una coacción externa, forma de actuar general a toda una sociedad y que existe independientemente por sus propias leyes de toda manifestación individual. Ortega buscó una fundamentación metafísica para la doctrina del «hecho social» y así pudo preguntarse al final de la lección si lo social qui-

[34] Ver además de *El hombre y la gente, En torno a Galileo,* cap. VII, «La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo».

zás sea un ámbito diferente de la naturaleza y del hombre, un tercer mundo cuya estructura y dimensiones queda por delinear:

> ¿Será entonces, la sociedad, una realidad peculiar intermedia entre el hombre y la naturaleza, ni lo uno ni lo otro, pero un poco lo uno y un mucho lo otro? ¿Será la sociedad una cuasi naturaleza y como ella, algo ciego, mecánico, sonámbulo, irracional, brutal, desalmado, lo contrario del espíritu, y sin embargo precisamente por eso útil y necesaria para el hombre? Pero ello mismo —lo social, la sociedad— no hombre ni hombres, sino algo así como naturaleza, como materia, como *mundo*. Resultará, a la postre, que viene, por fin, a tener formal sentido el nombre que desde siempre se le ha dado informalmente de *«mundo social»*[35].

Para Heidegger, «das Man» constituye uno de los elementos estructurales fundamentales del ser en el mundo del ser-ahí, en tanto el ser-ahí no es él mismo inmediata y regularmente. Ser en el mundo es en cada caso y ya siempre ser en el mundo que comparto con los demás. El ser-ahí es en un mundo en tanto su ser en es «ser con» otros. Al traducir este concepto a lo sociológico, Ortega apunta la posibilidad de que lo intrínsecamente social, de lo que excluye el mundo inter-individual o inter-subjetivo, constituya un mundo en sí, una realidad en la que se halla el hombre y que actúa en él automáticamente, que posee unas características propias, calificadas como «desalmadas», «irracionales», «ciegas», «desazonadoras». Para Heidegger todos estos juicios de valor serían aceptables en tanto implicaran que el fenómeno de lo social y en particular el de la sociedad moderna es consecuencia del itinerario histórico del hombre occidental, prisionero de la metafísica, camino que desemboca en el auge del nihilismo y en la objetivación y absolutización de la subjetividad.

Ortega por su lado quiere llevar el gato al agua, a lo que llamó «la inevitabilidad de instaurar una nueva cultura, que sustituya a la tradicional que se ha agotado como una cantera exhausta». Esta nueva cultura resultaría en una resolución de las dicotomías, ensimismamiento-alteración, vida personal-vida social, libertad individual-reglamentación estatal, vida-razón, organización-espontaneidad, etc., en fin, en una renovación del Estado liberal, una sociedad fundamentada en el pluralismo y la comunicación y al cabo la realidad de una Europa unida. A Ortega le hubiera gratificado el poder ver las nuevas instituciones europeas, el Mercado Común, el Parlamento europeo, El Consejo de Europa, etc., por lo menos como un comienzo de la realidad con la que soñó, pero hubiera visto otras cosas poco consoladoras, que el proceso de organización y racionalización de la cultura, su carácter global, es inde-

[35] El hombre y la gente, pág. 200.

pendiente y autónomo, aunque intrínsecamente relacionado con el capitalismo, el poder del Estado, la ciencia y la tecnología.

Sobre la visión utópica del futuro, que Ortega veía como una posible y tangible realidad, se cierne la sombra de un pensamiento que quiere mantenerse distante de toda utopía. En *El hombre y la gente* Ortega describe cuatro mundos, el subjetivo, el inter-individual o el inter-subjetivo, el objetivo común, un mundo que no es ser para... como el subjetivo, sino que es asubjetivo, extraño al hombre que es siempre tú o él, y el mundo social, impersonal y objetivo en su poder de coaccionar al hombre. Este es el mundo de la racionalización que afecta al comportamiento del hombre y del grupo y amenaza con enajenar al hombre de su humanidad, infiltrándose en su mundo subjetivo e inter-individual y anestesiando su capacidad de asombrarse ante el enigma del mundo objetivo. El aunamiento del mundo social e individual sería el poder siniestro del hábito y de lo consabido, y de ahí la lucha contra lo asumido, drama íntimo del pensador que imprime un extraño vigor sobre su discurso.

Los «enigmas del mundo», sus «porciones incógnitas», hacen posible que haya ciencias y filosofía, sin embargo aunque Ortega proclame que la filosofía debe enfrentarse con el enigma del mundo contra el positivismo y el agnosticismo metafísico, se instala en un pragmatismo que a la vez concibe la filosofía como razón práctica. La doctrina orteguiana del concepto que rige su pensamiento maduro ilustra la idea de una razón práctica e instrumental. En *La rebelión de las masas* la explicó con lucidez, estableciendo la premisa de que «todo concepto, el más vulgar como el más técnico, va montado sobre la ironía de sí mismo»:

> El dice muy seriamente: «Esta cosa es A, y esta cosa es B.» Pero es la suya la seriedad de un pice-sans-rire. Es la seriedad inestable de quien se ha tragado una carcajada y si no aprieta bien los labios la vomita. Él sabe muy bien que ni esta cosa es A, así, a rajatabla, ni la otra es B, así, sin reservas. Lo que el concepto piensa en rigor es un poco otra cosa que lo que dice, y en esta duplicidad consiste la ironía. Lo que verdaderamente piensa es esto: yo sé que, hablando con todo rigor, esta cosa no es A, ni aquélla B; pero, admitiendo que son A y B, yo me entiendo conmigo mismo para los efectos de mi comportamiento vital frente a una y otra cosa[36].

Desde esta perspectiva, toda dialéctica sería irónica en función de sus aspiraciones a alguna forma de certidumbre. Sin embargo el concepto como razón instrumental tiene una función vital existencial, práctica, «como instrumento doméstico del hombre que éste necesita y usa

[36] *La rebelión de las masas*, pág. 235.

para aclarar su propia situación en medio de la infinita y archiproblemática realidad que es su vida». Los conceptos, añade, son «el plan estratégico de que nos armamos para responder a su ataque». Al escrutar bien la entraña última de cualquier concepto se descubre que no nos dice nada de la cosa misma, «sino que resume lo que un hombre puede hacer con esa cosa o padecer de ella», es decir el contenido de todo concepto «es siempre vital, es siempre acción posible o padecimiento posible de un hombre»[37], aun las formas especulativas y ensimismadas de la filosofía son razón práctica, al servicio de un interés vital en la vida del pensador. Esta disposición hacia una razón práctica e instrumental no deja de ser conflictiva, ya que se contradice con la creencia de que la filosofía cobra su verdadera fuerza en el ensimismamiento y la soledad, y que es actividad para pocos. Sin embargo busca a la vez una validez universal para el pensamiento en la accesibilidad de la razón vital e histórica a la masa, en su capacidad de transformar los objetos culturales. Ortega negó por lo tanto la premisa aristocrática de que la filosofía, para serlo de verdad auténticamente tenía que ser inútil en vista de utilidades prácticas de la vida cotidiana o como norma de la transformación de la cultura. Ortega buscó denodadamente ecos de su filosofar en el presente histórico, lo que llevó a no pocas frustraciones y a preguntarse el por qué y para qué de la filosofía, a desesperarse ante su impotencia. En última instancia y en momentos cercanos a la desesperación se aferra a una forma existencial y privada de la praxis, a saber que si nada se puede hacer con la filosofía, la filosofía hace algo por el que filosofa. Aquí retoña una idea de Nietzsche que tras las ambiciones normativas y legisladoras de la filosofía fructifica una voluntad de poder al servicio del hombre que filosofa.

Ortega concibió la filosofía como una tarea reservada a los pocos, un hacer las cosas más difíciles, enfrentarse con lo enigmático, instalarse en la pregunta por el Ser y a la vez con lo opuesto, facilitar la vida del hombre, resolver las cosas y problemas de la existencia, hacer las cosas más fáciles. Esta contradicción se manifiesta además en el hecho de que por un lado Ortega representa un modo de filosofar ligado a un estilo individual y una sabiduría personal, y por otro propone una razón histórica y vital como norma a la transición histórica y como modelo de un modo de pensar en que participaría la comunidad científica y establecería una forma colectiva de organizar las investigaciones.

Estas contradicciones impuestas por la historia las vivió Ortega como una paradoja sólo resuelta irónicamente, y enmascarada en la tensión interna entre la filosofía de la vida, y la filosofía vivida, dicotomía intrafilosófica donde anida la diferencia entre el ser y los entes, teoría

[37] *La rebelión de las masas*, pág. 236.

y práctica. La pregunta ¿qué es sociedad?, surge de una vivencia íntima del escritor, de su lucha contra lo consabido, aparente en el arte retórico del discurso que pone en escena el drama de la razón vital. Lo consabido resulta ser también el público, al que el filósofo pretende sobornar y al que convierte de alguna manera en cómplice de su argumento, es decir de su fuga de los problemas con que ha iniciado el discurso. Ortega experimentó en carne viva el movimiento dialéctico entre ensimismamiento y alteración, autenticidad e inautenticidad, la soledad y la «gente», teoría y práctica. En su prosa está siempre presente el escritor en continua lucha por construir y reconstruir su propia imagen. El escritor moderno se enmascara en una aparente objetividad, además de representar una imagen del mundo en su discurso, se representa a sí mismo a través de esa representación, representación en la que la escritura se manifiesta como voluntad de poder. Raciocinio diáfano, vigor de un pensar, agilidad retórica se despliegan con un dinamismo que secretamente busca un descanso del representar en la misma productividad metafórica que lo alienta y que necesariamente espeja como en un remanso el mundo ante los ojos, fuga de la sobrecogedora e insistente y trascendental presencia de la facticidad de la propia existencia. A más de treinta años de distancia de la muerte del pensador, parece que sólo tenemos delante el cuerpo yacente de su filosofar, si atendemos a sus postulados teórico-prácticos, transformados en tópicos y programas de trabajo hoy día en las ciencias sociales y una manera filosófica vertida a la sociología. Aunque si atendemos al *cómo* y no al *qué* del discurso filosófico de Ortega, se galvaniza súbitamente el cádaver doctrinal y surge con inusitada fuerza la contradicción interna, la filosofía vivida, teatro en el que se hace presente el drama de nuestra modernidad, sus cegueras, entusiasmos, clarividencias y angustias.

Ortega se aferra más y más según avanza en su segunda navegación a una resolución positivista pero no cientifista de las contradicciones. En última instancia se acoge a una visión antropológica patente en sus argumentaciones contra la ontología y la de Heidegger en particular, que se apoyan en conocimientos aportados por la antropología social y la etnología. El positivista que parece esfumarse en sus coqueteos con la ontología, reaparece contundentemente al afirmar la razón como un proceso de antropogénesis, su irreductible carácter instrumental. Extrañamente, esta posición surge de una experiencia ontológica de carácter gnóstico y hasta maniqueo, de una intrafilosofía que se revela en el *cómo,* en la dialéctica del discurso.

Capítulo 15
ANTROPOGÉNESIS

En *Origen y epílogo de la filosofía,* Ortega alude a los «supuestos tácitos» o sólo «accidentalmente expresos» en todo decir filosófico, que llama «implicaciones históricas inmediatas», necesarias para entender el «contexto básico» de todo texto. Existen tres supuestos tácitos que quedan casi siempre fuera del texto, porque el pensador casi nunca alude a ellos, pero que actúan en su pensar y forman parte de él. Ortega denomina a estos tres supuestos el *subsuelo,* el *suelo* y el *adversario.* El *subsuelo* está «constituido por capas profundas originadas en lo antiguo del pensar colectivo», subsuelo del que brota el pensamiento de cada filósofo y que suele ser ignorado por los pensadores. El *suelo,* que es de constitución reciente, contiene motivos fundamentales que el pensador ha encontrado próximamente establecidos, motivos de los que parte y sobre los que piensa sus ideas propias y singulares. El tercer supuesto activa el pensar de un pensador como un pensar *contra,* manifiéstese o no en el decir del pensador, y que se plasma en «oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, y que reclama ser superado»[1]. Este tercer elemento «hostil» recibe el nombre de «el adversario»:

> Esto es lo que yo llamo *adversario,* acantilado hostil que vemos elevarse actualmente sobre nuestro suelo, que, por tanto, *surge también de éste,* y en contraste con el cual descubrimos la figura de nuestra doctrina. El adversario

[1] *Obras completas,* Madrid 1962, tomo IX, págs. 394-395.

no es nunca inefectivo pasado: es siempre un contemporáneo que nos parece supervivencia[2].

No es difícil adivinar quién es el adversario contra el que piensa la razón vital a lo largo de su segunda navegación. En el párrafo final de *Origen y epílogo de la filosofía,* Ortega se dirige a ese adversario sin nombrarlo al preguntarse cómo fue posible que Parménides comenzara a hablar de algo insólitamente nuevo y extraño que llamó «ente»:

> ¿Cómo y por qué aconteció tan sorprendente aventura? Se repite con excesiva facilidad que filosofía es pregunta por el Ser. Como si preguntarse por tan heteróclito personaje fuese lo más natural del mundo. Nosotros necesitamos tomar esa pregunta antes de que hable del Ser... tal vez el Ser fuera algo que no significaba ya la pregunta inicial. Tal vez el Ser era ya respuesta... ¿No parece más verosímil que los hombres, perdido el fundamento de su vida, se preguntaron por algo x que debía tener ciertos atributos previos —precisamente los que justificaban que fuese buscado?[3].

La argumentación esgrimida contra el adversario se apoya en una interpretación antropológica, que percibe al hombre como antecediendo al Ser y como inventor y creador del concepto. En un texto redactado coetáneamente a *Origen y epílogo de la filosofía,* el *Comentario al "Banquete" de Platón,* Ortega afirmó que el concepto de «ente», «cosa», no es el nombre de ninguna realidad, sino una idea con la cual se ha querido durante milenios representar la realidad pura, concepto, dice, «hoy insostenible». Ortega explica la aparición del término «ente» o cosa en el pensamiento griego, como precipitado de una desmitificación de la cosmovisión religiosa y mítica, creencia que se convierte en mera opinión o *doxa* ante el descubrimiento por un grupo de pensadores de una realidad independiente de las opiniones de los hombres. De ahí que se invente una palabra para designar esa X, eso que hay efectivamente frente al hombre y que es independiente del hombre, realidad que fue llamada de extraño modo «lo ente», a saber, algo que no es para el hombre sino que es «para sí, en sí o por sí»[4].

El concepto «ente», como el concepto «nada», es un predicado sin sujeto, que adopta la forma de un postulado, de un «predicado en busca de sujeto», lo que le confiere constitutivamente el carácter de pregunta. Sin embargo, «ente» como pregunta está constituido por una serie de atributos previos que revelan una determinada necesidad humana, ya que ser en su sentido primario no significaba el ser de las cosas, de los

---

[2] *Origen y epílogo de la filosofía, op. cit.,* pág. 395.
[3] *Origen y epílogo de la filosofía, op. cit.,* pág. 434.
[4] *Obras completas,* Madrid 1962, tomo IX, pág. 771.

entes, sino un menester de los hombres y, por lo tanto, un modo de ser, indicativo de una necesidad humana de que algo sea con auténtico ser[5]. En implícita pero directa alusión a Heidegger, Ortega deduce que no está, por lo tanto, justificado «exorbitar el término, envaguecerlo y universalizarlo diciendo que el Hombre "es pregunta por el Ser"». Hasta ahora no todos los hombres «sidos y existentes se preguntaron por el Ser», y ni ha sido ni es «forzoso para ser Hombre en la forma más plenaria y menos deficiente vivir en esa pregunta. Suponer lo contrario es una ejemplar arbitrariedad y ganas de huir de las claridades hacia los patetismos incontrolables». El Hombre, por lo tanto, afirma Ortega, no es pregunta por el Ser ni el vivir es filosofar[6].

La llamada pregunta por el Ser fue sólo una «peripecia histórica» que vivieron ciertos hombres pertenecientes a una minoría alerta en la Grecia en torno a 500 a. de C., instauradores de una tradición que dura desde hace dos mil quinientos años. La historia de la filosofía consiste en el desplazamiento continuo de significación que ha sufrido la pregunta misma. El replanteamiento de la pregunta sobre el Ser por Heidegger representa una última forma de ese desplazamiento de significación, ya que el filósofo alemán, según Ortega, basa su afirmación que el hombre es pregunta por el Ser en una arbitraria y tergiversada lectura de un texto de Aristóteles (*Metafísica,* 1028b, 2-4) que reza así: «De aquí que lo que antes y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido problemático: ¿Cuál algo es ente? se precise en la pregunta: ¿Cuál algo es sustancia?» Ortega acusa a Heidegger sin nombrarlo de suprimir en su cita el último miembro que es «justamente el que concreta su sentido». Frívolamente, Ortega comenta: «Se trata, lisa y llanamente, de una puerilidad reveladora del "señoritismo" filosófico reinante»[7]. Ortega viene a identificar el sentido aristotélico de sustancia con cosa, significado profundamente introducido en la tradición filosófica y hasta en la mentalidad ordinaria.

La andanada contra Heidegger no deja de ser gratuita, ya que fue éste el que enseñó a los demás filósofos a enfocar el problema de la sustancia o *ousia,* en la tradición iniciada por Aristóteles. Fue Heidegger quien en *Ser y tiempo* se esforzó por demostrar que la categoría de sustancia no podía aprehender la esencia del hombre o de las cosas que le importan al hombre. A Ortega no le interesaron estas sutilezas, su finalidad fue desmontar la validez universal de la ontología y reducirla a un mero postulado hipotético generador de toda una tradición.

Esta seguridad le lleva a apoyarse en argumentos derivados de la

[5] Comentario al «Banquete» de Platón, *op. cit.,* pág. 773.
[6] Comentario al «Banquete» de Platón, pág. 773.
[7] Comentario al «Banquete» de Platón, pág. 774.

etnología, donde se siente como pez en el agua. Valiéndose del estudio de F. Fortune, *The Sorcerers of Dobu,* acentúa el hecho de que no para todos los nombres hay propiamente cosas. Ofrece el ejemplo de la palabra «batata», que en el lenguaje de los Dobu no es una cosa independiente de las demás cosas, como son los entes y cosas para la tradición de la ontología occidental. Para los Dobu, escribe Ortega, la especie batata no posee realidad, ya que lo más decisivo no es su aspecto, sino lo que la hace ser, así las batatas que se crían en el huerto de la familia A tienen una realidad distinta de las que nacen en el huerto de la familia B, ya que si se plantan aquéllas en éste no fructificarán. Para los Dobu no hay batatas así, sin más, sino que hay batatas de la familia A, familia B, etc., es decir, la identidad del nombre no implica identidad de la esencia. La batata es inseparable de la realidad de la familia, que consiste en el *susu,* al pie de la letra, leche materna, virtud o poder que reside en la maternidad y se transmite matrilinealmente. Ambas batata y tierra del huerto son gracias al *susu* de tal familia determinada, que impide que no valga plantar en el huerto A batatas B. Tierra, planta y hombre forman un «convoluto de realidad» donde no hay propiamente «cosa», ni en el caso del individuo que solo es en tanto forma parte de la familia. Las cosas no son cosas para todos los hombres, prueba de que la ontología occidental es un fenómeno histórico que surgió un buen día y desaparecerá en otro[8].

El modelo interpretativo del que se vale Ortega está en la antropología social de Durkheim, que le influye ya en su primera época, en la idea de que los *a prioris* tiempo y espacio y en general las categorías de la filosofía trascendental, como el principio de identidad o contradicción, sustancia, esencia, etc., no operan de la misma manera en el pensamiento primitivo. Las categorías de tiempo y espacio no surgen en el pensamiento primitivo de la conciencia, sino que son un producto social, representaciones colectivas, que poseen a la vez un carácter normativo y empírico[9]. El *susu* de los Dobu, por ejemplo, podía ser el equi-

[8] *Comentario al "Banquete" de Platón,* págs. 779-780.

[9] El pensamiento histórico de Ortega durante la primera época se nutre de doctrinas de la etnología y la antropología cultural. En reacción contra el eurocentrismo del racionalismo, Ortega abogó por la «discontinuidad» y el «pluralismo», ya que «las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas». («Las ideas de Leon Frobenius» (1924), «Las Atlántidas» (1924), *Obras completas,* Madrid 1943, tomo III, págs. 252-253, 307-313).

Inspirado a la vez por Spengler, Ortega insistió en que los pueblos «son diferencias íntimas», «individuales» y que lo que los diferencia es una «diversa orientación de espíritu», «una heterogeneidad vital» («Temas de viaje», *El espectador, Obras completas,* Madrid 1946, tomo II, pág. 375). El concepto spengleriano de que cada cultura tiene su forma propia, sus propias ideas, sus propias pasiones, su propia vida, su querer, sentir y morir propios, contrapuesto a la idea de una monótona y lineal historia universal ali-

valente de un concepto ontológico, pero se manifiesta como un «hecho social», como una creencia en la que participa un grupo. Para Durkheim, la causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes y no entre los estados de conciencia individuales.

Este punto de vista se ajusta al estado de ánimo con que Ortega se acerca a la ontología desde la etnología, presto a aislar el concepto de ente como un a priori, una hipótesis de la filosofía occidental, que pierde universalidad al ser contrastado con el hecho social *susu,* representación colectiva fundamentada en una creencia. El esfuerzo por desmontar los principios de la ontología de Heidegger en particular desde una perspectiva etnológica responde a análogos esfuerzos contra Heidegger como el de Rudolf Carnap desde el punto de vista de la filosofía lingüística del positivismo lógico, y el de Theodor Adorno desde el materialismo dialéctico. La conclusión de Ortega al contrastar los puntos de vista sobre la realidad de diferentes culturas, es que la ontología es algo que le pasó a los griegos, y que ya no volverá a pasarle a nadie, en todo caso habrá homologías y no ontologías, afirma rotundamente.

Heidegger ya había anticipado este tipo de crítica en *Ser y tiempo* cuando discutió la posibilidad de lograr un análisis ontológico del serahí primitivo y del posible beneficio de tal exégesis, ya que lo *Dasein* primitivo, al hablar más directamente desde una absorción radical en los fenómenos, permitiría poner de relieve las estructuras ontológicas de esos fenómenos sin el impedimento de mediaciones teóricas. Sin embargo, la etnología es incapaz de lograr tal cometido, impedida por presupuestos metodológicos fundamentados en una ciencia positiva[10]. Veinte años después, Ortega propuso, con otras intenciones, una «nueva teoría del pensar primígeno o mágico»[11], lo que implica que como Heidegger no consideró los esfuerzos de Ernst Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas* como decisivos. Esporádicamente, y de manera fragmentaria y ocasional, Ortega esbozó durante su segunda navegación un esquema de ese pensamiento primígeno o mágico que concibió como una estructura original del pensamiento humano diferente

---

menta la propuesta orteguiana de una historia «subjetivamente universal». Ortega opuso la tesis difusionista que afirma la «pobreza de ideas connatural» a la especie humana, postulando la heterogeneidad de las culturas y de cada cultura como un punto de vista. A la vez Ortega hace una crítica implícita del espíritu objetivo hegeliano, entendiéndolo como un yo sociológico. Contra Hegel y el eurocentrismo, Ortega, alentado por los descubrimientos de la etnología y la antropología social, introduce al primitivo, excluido del esquema hegeliano, en la *Filosofía de la historia.* En la segunda época Ortega vuelve a la etnología y antropología cultura, esta vez con el objeto de desmontar las pretensiones universalistas de la ontología occidental.

[10] *Sein und Zeit, op. cit.,* págs. 50-51.

[11] «Idea del teatro», *Obras completas,* Madrid 1962, tomo VII, págs. 492-494.

sólo en grado del pensamiento racional y científico que llegó a considerar como forma especializada y exacta de la fantasía.

Ortega relativiza el concepto ser, reduciendo la ontología occidental a una mera peripecia histórica, interpretándola como postulado o hipótesis que surgió del esfuerzo por salvar racionalmente los fenómenos contra la tradición anterior que los había entendido míticamente. Ortega no acepta que la relatividad del ser pueda alimentar un argumento a favor de su unicidad, opone el pensamiento mítico al pensamiento teórico, considerando al primero como forma de vida intermedia e indiferenciada entre la subjetividad y la objetividad, forma de vida que entiende en su función social y no como manifestación de una conciencia colectiva. Ortega argumenta que el concepto aristotélico y occidental de sustancia no tiene vigencia en el pensar primitivo y que como consecuencia la universalidad del concepto es relativo a las representaciones de una cultura específica. Esta argumentación esconde una serie de tergiversaciones y arbitrariedades. Se vale de la crítica heideggeriana del concepto aristotélico de sustancia para establecer la diferencia entre el pensar mítico y el teórico y termina restregándole en las narices a Heidegger las batatas de los Dobu para demostrarle que el Hombre no es pregunta por el Ser, que la universalidad de la pregunta es espuria.

El argumento de Ortega sólo prueba que los Dobu no trabajaban con el concepto de sustancia, con universales, y que en vez de poseer un concepto de género, estaban anclados en una vivencia del misterioso poder generativo de la tierra y la familia. El argumento puede valer contra el concepto aristotélico de sustancia pero resulta inofensivo ante la crítica a que sometió Heidegger el concepto tradicional de sustancia desde Aristóteles hasta Hegel. Ortega se propuso «destruir» el concepto de cosa en función de una crítica de la idea de sustancia, arte que aprendió de Heidegger, y al que paradójicamente da la vuelta para destruir las premisas heideggerianas de que el hombre es pregunta por el Ser y que el existir es ya en sí metafísica. El hecho histórico de que surgiera en el siglo V a. de C. un preguntar por el Ser en Grecia que recibió el nombre de ontología, más de dos mil años después, nada prueba contra la existencia y persistencia de la pregunta original, transformada y reinterpretada por la tradición metafísica. Ortega rechaza tajantemente la doctrina heideggeriana del olvido del Ser (olvido que impulsa la historia de la metafísica según Heidegger), y prefiere confundir arbitrariamente a Aristóteles con el autor de *Ser y tiempo*.

A Ortega le crispaba el problema ontológico de tal manera que sólo pudo resolverlo, negándolo con argumentos derivados del mismo Heidegger. Éste por su parte abandonó, hacia 1935, el uso del término ontología que a causa de la influencia de *Ser y tiempo* había terminado convirtiéndose en tópico, sujeto a popularizaciones, tergiversaciones y

caballo de batalla para un buen número de refutaciones de la posición fundamental de Heidegger. Ortega no lo abandonó, sino que lo sometió a una fijación de concepto para así mejor machacar al adversario. Al emplazar el término ontología y un número de conceptos ontológicos claves en un marco histórico, Ortega asume que no hay tal olvido de la pregunta por el Ser, sino la presencia histórica de esa pregunta que somete al ácido de la relatividad e historicidad de todo concepto. Para Heidegger, el Ser no es un concepto, ya que su olvido surge cuando el preguntar original es transformado por un pensar que reifica la experiencia original y prepara el camino para el pensar conceptual de la metafísica. Ortega se aferra a lo que llamó «*la pura historicidad del concepto ser*», consecuente con la radical historicidad de todo lo humano[12]. Ortega no admite que haya una historia del Ser antecedente a una explicación histórica del ente, y a la vez posterior a ella. La única historia del Ser es la historia de las ideas y opiniones sobre el ente, desde que surgió por primera vez tal concepto. Ortega terminó convirtiéndose en marioneta del adversario, cuya destrucción de la historia de la ontología, punto de partida para recuperar la historia del olvido del Ser, repite como una destrucción de la ontología, es decir, destrucción de la «destrucción de la ontología» entablada por el adversario y consecuentemente destrucción del mismo adversario.

En 1951, Ortega leyó en el Coloquio de Darmstadt, en presencia de Heidegger, la ponencia «El mito del hombre allende la técnica», desplegando en ella un positivismo audaz, cortado a la medida para esa ocasión. Ortega también pudo escuchar allí el discurso de Heidegger sobre el habitar, construir y pensar («Bauen Wohnen Denken»), que Ortega analizó y refutó algo después en su «Anejo al Coloquio de Darmstadt». Inspirado por el estilo platónico de elaborar mitos cuando el concepto no da más de sí, Ortega imagina el mito del hombre allende la técnica, alegoría positivista que se alimenta del sentido literal de un concepto tópico, el de la evolución del animal al hombre. El animal que se convirtió en el primer hombre lo describe Ortega como un arborícola que vivía sobre terrenos pantanosos en que abundaban enfermedades epidémicas. Esta especie enfermó de malaria u otra cosa y llegó a sobrevivir pero quedó envenenada, intoxicación que trajo consigo una hipertrofia de los órganos cerebrales y como consecuencia una hiperfunción cerebral. El animal que se convirtió en el primer hombre «se encontró súbitamente con una enorme riqueza de figuras imaginarias», un mundo interior que no poseían los demás animales, viéndose condenado a vivir en dos mundos, el interior y el exterior, permanentemente inadaptado y desequilibrado. El patético giro que hizo esta última bestia

[12] «Comentario al "Banquete" de Platón», *op. cit.*, pág. 782.

de afuera adentro, le hizo entrar «en *sí mismo*», convirtiéndose en el primer animal que se encontró dentro de sí y se transformó en el primer hombre. Esta criatura se vio atrapada entre los supuestos y esquemas instintivos que todavía alentaban en él, y nuevos y alucinantes esquemas fantásticos, y por eso tuvo que «elegir, seleccionar». El hombre es, por lo tanto, el animal fantástico que al extrañarse de la naturaleza se ha visto obligado a inventar mundos, a forjar una técnica para poder hacerse un sitio, un lugar extranatural que corresponda a sus nuevas necesidades y deseos[13].

El mito del hombre allende la técnica se ajusta a un esquema positivista y a una visión fáustica del hombre arraigada en la antropología cristiana. Ortega ensalza el mundo perecedero, el mundo como devenir contra la idea aristotélica de un cosmos u orden invariable del Ser que supuestamente subyace e informa lo particular y perecedero. La antropología de Ortega es cristiana en el sentido que el hombre «insustancial» postulado por el filósofo, aunque no sea un ente creado, es un ente que crea, que como el Dios cristiano cuyo lugar usurpa, *ex nihilo creat.* En la *Meditación de la técnica,* definió el existir como un tener que hacerse cada uno y en cada momento su propia existencia, ya que la vida no nos es dada, sino que hay que hacerla paso a paso, es decir, concretar la abstracta posibilidad de existir.

La capacidad técnica del hombre no es *mimesis* o imitación, ya que ésta presupone una esencia universal e inteligible, una realidad logocéntrica. El hombre, como ser técnico, es generador, creador, inventor del ser, animal fantástico más bien que animal racional. Ortega coincide con el Heidegger de *Ser y tiempo,* para quien el hombre es un poder ser, cuyo modo de ser es el de posibilidad, y cuya realidad es insustancial, el querer ser de un ente desprovisto de naturaleza y constituido por su intrínseca temporalidad e historicidad. Aunque Ortega niegue que el hombre sea pregunta por el Ser y el existir sea ya en sí filosofar, asume continuamente en su retórica la posición heideggeriana, por lo que pudo decir que el hombre no sólo económicamente, sino «metafísicamente tiene que ganarse la vida»[14].

La antropología desplegada en «El mito del hombre allende la técnica» coincide en un número de puntos importantes con las últimas obras de Max Scheler, con la idea de éste que el hombre, comparado con el animal, es el ser que sabe decir no, el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad, el eterno *Fausto,* la *bestia cupidissima rerum novarum* nunca satisfecha con la realidad circundante. En la *Meditación de la técnica,* Ortega escoge el ejemplo del bodhisat-

[13] *Obras completas, op. cit.,* tomo IX, págs. 621-622.
[14] *Obras completas,* Madrid 1947, tomo V, pág. 333.

va, quien impulsado por la ambición de no vivir, de existir lo menos posible, forja técnicas que no van dirigidas a la transformación de la naturaleza, sino a la psique y el cuerpo del hombre, aunque como consecuencia de esa intención extra-natural llegó hasta modificar el clima y la tierra mediante la técnica de construcción, como, por ejemplo, el convento-castillo base del Estado tibetano, creación impulsada por una necesidad humana «innecesaria» desde el punto de vista utilitario [15].

Ortega es heredero de una visión «pesimista» que cobró vigor a fines del siglo XIX, y que imagina al hombre como enfermedad de la vida, ya que éste ha venido sustituyendo sus apuntados instintos por una razón que se ha convertido en enemiga de la vida. Ortega reitera este punto de vista cuando escribe que el hombre desde la perspectiva de la naturaleza, «ha enfermado, pero que no ha muerto, sino que intenta enfermo seguir viviendo» [16]. Esta idea afloró en el pensamiento de Unamuno, que concibió el tener conciencia como una enfermedad que «encendiera su razón» y lo transformara en hombre, ya que el «apetito del conocer es una verdadera enfermedad y a la vez trágica» [17]. El mito del hombre allende la técnica es intercambiable con el del Génesis en tanto localiza la tragedia de la vida en el primer momento en que el hombre llega a ser hombre, ya fugado de la naturaleza o expulsado del paraíso a la historia, la mortalidad, el tiempo, la conciencia y la inhospitalidad.

Sin embargo, esa deficiencia, esa insatisfacción radical del hombre extranjero en el mundo y extrañado de la naturaleza, es el fundamento de su creatividad, idea que Ortega apoya en una doctrina postdarwiniana de la evolución ejemplificada por la teoría de Goldschmidt, que supone que al poseer determinados individuos de una especie, faltas o carencias, fueron incapaces de adaptarse al medio ambiente de su momento, pero al transformarse éste, estos individuos se adaptaron inmediatamente al nuevo ambiente, convirtiéndose como individuos de esa especie en monstruos; «monstruos propicios». El hombre aparece, pues, como un «animal desgraciado» en la medida que es hombre y que por eso no «está adecuado al mundo, por eso no pertenece al mundo, por eso necesita un mundo nuevo» [18].

El mito del hombre allende la técnica dramatiza la condición del hombre como *animal rationale,* enajenado de su hábitat original y expulsado a la historia, arrojado al mundo, en tanto al encontrarse extrañado de la naturaleza y sin lugar propio, se ve impulsado a inventar

---

[15] *Meditación de la técnica, op. cit.,* págs. 344-345.
[16] «El mito del hombre allende la técnica», *Obras completas, tomo IX, pág. 620.*
[17] *El sentimiento trágico de la vida,* Madrid 1945, págs. 23-25.
[18] «El mito del hombre allende la técnica», *op. cit.,* pág. 623.

mundos. Ortega se valió de esta metáfora para ilustrar su idea de la técnica, idea que posee una amplitud que no se limita a un concepto del hombre como *homo faber* o *tool maker,* sino que incluye la capacidad creadora del hombre, talento puesto al servicio de deseos que trascienden finalidades meramente utilitarias y que no corresponden a una teleología dictada por la necesidad. El hombre, animal fantástico que postula Ortega, trasciende lo necesario no sólo desde el punto de vista biológico, sino desde la perspectiva teológica de la metafísica de la sustancia. Ortega deja la puerta abierta a lo imposible, ya que el hombre es el ser imposible que es a la vez real, una contradicción en términos de la tradición ontológica que había sostenido un concepto de sustancia, fundamentada en los conceptos de identidad, invariabilidad, universalidad, necesidad e inteligibilidad, del hombre como *animal rationale* parte de un orden o kosmos regido por la racionalidad. En un sentido amplio, la capacidad técnica del hombre adapta las circunstancias a sus deseos y crea mundos innecesarios desde el punto de vista de la naturaleza. Sin embargo, no parece que llegara a preguntarse por el peligro que arrastraba esa tendencia hacia lo imposible de la técnica en su evolución más reciente, como una tensión que catapulta al hombre hacia lo imposible y que rompe el marco de sus posibilidades como ser finito, o si ese impulso hacia lo imposible es un impulso humano.

Tras la idea del hombre como ser imposible y a la vez real, se agazapa un temple de ánimo positivista que frena las paradojas que surgen de esa contradicción. El pensador se remansa en la creencia que la razón, la cultura, es una compensación de las deficiencias de la dotación orgánica del hombre, un sustituto histórico-evolutivo de mecanismos animales perdidos o atrofiados, una antropogénesis. Como Ortega considera la historia creación del hombre, cree que éste tiene la posibilidad de dirigirla, de llevar las riendas de su propia y continua antropogénesis. La idea del hombre como ser imposible y a la vez real, impone una dicotomía a resolver por la razón histórica, la integración de ese ser real y ese ser imposible, de la circunstancia y el aliento utópico que empuja el quehacer del hombre.

En su visión del hombre como antropogénesis, Ortega propone una interpretación que se podría denominar pragmatismo existencial, que define las cosas no por su inteligibilidad como adecuación al intelecto del hombre, sino por su funcionalidad. La *adaequatio rei ad intellectum,* se transforma en una adaptación de la circunstancia a la voluntad creadora. Esta interpretación responde al esfuerzo por lograr una razón vital e histórica, fundamentada en el carácter pragmático de la relación del hombre con las cosas y no en el carácter inteligible de los entes y la capacidad de corresponder por parte del hombre. En Darmstadt y precisamente ante Heidegger, Ortega se armó de todos sus es-

fuerzos y presentó una visión del hombre perversamente exagerada en sus elementos positivistas para provocar al adversario. Allí se confrontó con el pensamiento del segundo Heidegger, que conocía a través de dos o tres ensayos, ya que todas las referencias de Ortega al pensamiento del filósofo alemán excepto en el «Anejo al coloquio de Darmstadt» aluden al pensador de *Ser y tiempo* y *¿Qué es metafísica?* La ponencia de Heidegger en Darmstadt «Bauen Wohnen Denken» presenta una imagen del hombre radicalmente diferente, lo que hizo exclamar a Ortega que él había venido a decir lo opuesto del filósofo alemán.

Para Heidegger, el habitar aparta al hombre totalmente del animal, porque el hombre, en tanto piensa, construye, y hace esto porque habita antes. En el habitar el hombre puede lograr una unidad donde preserva la tierra, recibe hospitalariamente el cielo, espera a la divinidad y se inicia en su propia esencia como ser para la muerte. El hombre como ser mortal habita en esas cuatro dimensiones cuando piensa y construye y cuando a la vez no destruye la tierra, tergiversa el orden de la naturaleza, olvida la cercanía de lo divino o escamotea su propia esencia mortal[19]. El habitar precede y hace posible el construir en tanto las cosas cultivadas o construidas por el hombre no son fundamentalmente exposición o símbolo de algo, sino presencia en el espacio que el hombre habita.

La razón vital de la primera época comenzó pensando al hombre como entidad psicosomática, como cuerpo, sentimientos, imaginación, razón. De ahí que la razón vital se proponga entre otras cosas una integración de vitalidad y espíritu, transfiriendo el sujeto de la conciencia al cuerpo, en el sentido de la totalidad de lo psicosomático, corrigiendo el dualismo ya cartesiano o cristiano entre alma y cuerpo y localizando al sujeto en el organismo. Desde su primer uso por Ortega, el término vital se extiende más allá de lo meramente biológico para significar una espontaneidad, una energía libre de mediaciones y represiones culturales. En los años veinte, bajo la inspiración de Scheler, Ortega llega a una definición de la persona como existir sólo en la ejecución de actos. La persona no es ni objeto, cosa, sustancia o conciencia, sino que se da siempre en la ejecución de actos intencionales que poseen una unidad de sentido, concepto que desemboca en la idea del ser ejecutivo a fines de esa década. La idea de lo vital sufre un refinamiento y cede ante el todo estructural de la realidad vida humana como «res dramatica». Ortega mismo llamará a su visión en la segunda época «cartesianismo de la vida», es decir, la vida humana misma como sujeto, de donde queda desplazada la conciencia a un lugar secundario, a un papel en ese drama que se desencadena en un quehacer, a favor o en contra del

[19] «Bauen wohnen Denken», *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, págs. 148-151.

mundo o circunstancia. Ni lo biológico ni lo psíquico en combinación definen la vida humana en la segunda época, de ahí que la idea de una razón histórica suplemente a la primera elaboración de una razón vital, término que Ortega se ve obligado a seguir usando pero que, en vista de la problemática de la filosofía en la década de los treinta, quizás no le pareció del todo afortunado.

Sin embargo, a pesar de una definición de la vida humana que relega a un nivel secundario sus componentes psíquicos y biológicos, las características biológicas y el origen animal del hombre siguen pesando sobre el pensamiento de Ortega que entiende el origen histórico del conocimiento como resultado de una antropogénesis. El conocimiento surge como sustituto de instintos podados, y en función de las limitaciones que la falta de esos instintos ha impueso sobre el hombre y que éste se ha propuesto superar extra-naturalmente, inventándose mundos y artificios. El hecho de que el camino hacia la razón haya sido lento, paulatino y esforzado indica el lastre que arrastra el hombre de sus orígenes naturales, y que su aparato cognoscitivo sea precario y deficiente. En este concepto del hombre no deja de pujar una ancestral animalidad que opera negativamente sobre el ser del hombre, cuya dimensión extra-natural lo configura como «animal fantástico», el «animal desgraciado», obligado a existir en un mundo hostil.

Conceptos claves elaborados en la segunda época como «ensimismamiento», y «alteración», están fundamentados en un juego dialéctico entre lo natural y lo antinatural en el hombre. El ensimismamiento surge como eventual consecuencia del extrañamiento del hombre de su hábitat natural, su nueva capacidad de estar dentro y no fuera de sí. Alteración, aunque aplicable al comportamiento social del hombre, que se pierde en el mundo y las cosas y se enajena de su humanidad, surge de la observación del comportamiento del animal que, falto totalmente de intimidad, está continuamente fuera de sí, perpetuamente desquiciado. Ortega logra una definición del hombre que se propone superar la de animal racional de la tradición metafísica, polarizando la cuestión y colocando a un extremo al orangután y al otro a San Juan de la Cruz. Esa línea que va desde el animal hasta el hombre no se detiene en éste, ya que el hombre, como ser extrañado de la naturaleza, posee una dimensión extranatural, siendo un ser imposible a la vez que real, impulsado por un apetito nunca satisfecho de querer ser. En el hombre sigue agazapada la bestia, una bestia extranatural que en su eterno afán de ser incuba al sobrehombre. Esta idea toca a las puertas de la teología, y no hay que olvidar que en la década de los cuarenta Ortega fue lector de las teorías del paleontólogo y teólogo Theillard de Chardin. Mas Ortega se detiene ante la visión teológica del hombre y se queda con un ser cuya dimensión extranatural no es referible a ninguna trascendencia,

sea la del Ser o la de Dios. La dicotomía de la primera época razón-vida en la que alienta el *animal rationale* de la metafísica se constituye en la segunda época como la contradicción del ser imposible real, contradicción percibida desde el punto de vista de la naturaleza, es decir, desde una lógica positivista y pragmática, inevitablemente determinada por una interpretación del hombre como animal racional. La exclusión de toda interpretación teológica y ontológica del ser del hombre, deja a éste encarcelado en la paradoja ser extranatural-natural, imposible y real, acertijo que el filósofo vacía de toda inefabilidad o misterio y que submite a una aclaración positivista por la razón histórica, más paradójica de lo que creyó Ortega, razón al fin y al cabo de la sinrazón.

En el pensamiento de Ortega puja desde su primera época una metafísica de la voluntad presente en el perspectivismo raciovitalista elaborado en *El tema de nuestro tiempo,* cuyas raíces más cercanas están en el perspectivismo de Nietzsche y cuyo paradigma metafísico más remoto alienta en la monadología de Leibniz. El concepto de la mónada leibniziana sufre una transformación que se hace patente en el historicismo y en general en el proceso de antropomorfización de la metafísica. En la doctrina de Leibniz, la actividad de la mónada consiste en la representación del universo desde su punto de vista representándolo en una concentración (la mónada es un *mundus concentratus)* que al corresponder a ese punto de vista, se manifiesta como un afán, un *conatus ad Existentiam,* siempre insatisfecho y ávido de nuevas percepciones, que empuja más allá del mundo actual de la mónada. El continuo afán de nuevas percepciones que nunca llega a poseer con plenitud, eso tras lo que el representar se afana dota a la mónada de un carácter transicional, un *elan* que avanza de percepción en percepción. La mónada es un *mundus concentratus,* un *speculum vitale* que se caracteriza por una productividad metafórica inseparable de su afán de querer ser. La idea de la mónada como voluntad representacional que corresponde a la naturaleza de los entes desde el átomo hasta el hombre, se antropomorfiza a través del historicismo decimonónico, aunque éste no sea el único vehículo que subjetiviza el concepto de la mónada.

En la versión orteguiana del historicismo, la actividad monadológica surge en la primera época como un perspectivismo que se plasma en la escritura en una acción metafórica, en la metáfora como una especie de *speculum vitale.* En la segunda época, ese afán de ser, de querer ser que Ortega atribuye al hombre como animal insatisfecho, eterno peregrino del ser, *homo viator* que atraviesa la historia ensayando nuevas formas de ser, configura al hombre como ser histórico en continuo proceso de transición. Esta visión representa una antropomorfización e historización de las posibilidades latentes en la doctrina de la metafísica de la mónada. La imagen orteguiana del hombre en su se-

gunda época saca a flor de tierra el carácter voluntarioso del imaginar y representar, el *conatus ad Existentiam* que se ubica en el carácter voluntarioso del representar. Así caracteriza al hombre ser imposible y real a la vez, poseído por el apetito de ser lo que todavía no es, impulso radicado en su capacidad imaginativa, representar que caracteriza también a la razón como forma especializada de la imaginación. Ortega, que calificó a la razón vital como «cartesianismo de la vida», podía haberla llamado también «monadología existencial». La metafísica de Leibniz fue objeto de un cuidadoso estudio por parte de Ortega durante su segunda navegación. Aunque nos haya dejado sólo una crítica fragmentaria del idealismo leibniziano, no es difícil inferir el punto de inspiración que encadiló la imaginación metafísica del filósofo español.

No se trata pues de influencias de un pensador sobre otro, sino de la presencia y transformación de conceptos metafísicos, de la metafísica misma que inscribe su problemática sobre los pensadores en tanto éstos filosofan y responden individualmente a esa problemática. No es pues cuestión de influencias, el entender por qué al final de su segunda navegación Ortega llama al hombre «existencial metáfora», término sólo posible como consecuencia de una tradición y que revela la antropomorfización del concepto de la mónada leibniziana como *speculum vitale* y la dependencia de Ortega a su pesar de la metafísica del Idealismo. El ser del hombre visto desde la naturaleza, es decir, desde la *lumen naturale,* desde el sentido común, como ser imposible y real a la vez, disputa un principio fundamental de la metafísica que se cristaliza como doctrina en el pensamiento de Leibniz, a saber, que lo real es un caso de lo posible, y que lo posible obedece a las leyes de la lógica, al principio de identidad o de no contradicción. La realidad en su manifestación fáctica o contingente obedece al principio de lo que es posible, que se sostiene en el principio de razón suficiente, que no hay nada sin razón. Ortega propone una idea de lo real no sujeta al principio de razón suficiente, o a satisfacer las necesidades de la lógica, ya que lo real en tanto histórico se manifiesta como lo actual y aparece siempre en la realidad vida humana que no responde a las posibilidades que pide el pensar lógico. Lo real surge independiente del principio de razón suficiente, y en tanto histórico y contingente, accesible a la razón histórica y vital[20]. El hombre como ser imposible (desde el punto de vista lógico) y

[20] Durante la segunda navegación Ortega critica los principios lógicos de la metafísica con el propósito de hacer sitio para la razón vital e histórica, estableciendo un camino paralelo al de Heidegger, cuya obra *La esencia del fundamento (Von Wessen des Gründes,* 1928) representó un paradigma interpretativo. Ortega debió conocer algo del contenido del curso de 1928 sobre las fundaciones metafísicas de la lógica *(Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz),* inédito durante cuatro décadas, aunque no llegó a conocer el texto publicado en 1957 *Der Satz vom Grund.* La crítica

a la vez real (desde la naturaleza) se configura ontológicamente como un ente insustancial, ser abismático cuya existencia está desprovista de razón suficiente. Lo real, lo fáctico, la existencia, no es pues consecuencia de una exigencia de existir, *exigentia essentiae,* sino algo que el hombre tiene que hacerse continuamente. En 1929 sin embargo, no había llegado a esta clarificación, ya que en aquel entonces, al forjar el concepto de la vida como ser ejecutivo, escribe que el existir es la ejecución de una esencia, es decir, una readaptación del concepto de existencia como *exigentia essentiae* en función de la idea de ejecutividad, de hacer real o actual una posibilidad. El concepto de ser ejecutivo construido con materiales de la metafísica idealista, no pareció satisfacer a Ortega, ya que desaparece en la obra posterior a *¿Qué es conocimiento?*

En el fondo, los intereses del filósofo durante su primera época se mantienen en la segunda, que en cierto sentido representa una adaptación de la primera razón vital a la segunda, adecuación en la que se hacen conscientes tendencias, urgencias y latencias de la primera época. De ahí que el pensamiento de Ortega se torne más conscientemente positivista según pasa el tiempo. El positivismo de Ortega no es un positivismo manso, ya que fructifica en un terreno metafísico, siendo en realidad una especie de soteriología pragmática, respuesta a planteamientos ontológicos nada positivistas. Caso ejemplar es el papel que el hombre primitivo o prehistórico juega en el pensamiento de Ortega, por un lado catapulta de sus especulaciones metafísicas y por otro refugio de las inversiones de la filosofía trascendental.

Uno de los intereses de la primera época fue el gusto por la antropología, por la etnología, por el descubrimiento de la vida en su *statu nascendi,* por la manera de ser del hombre primitivo o pre-histórico, personaje destacado en la prosa de Ortega y eterno compañero y contrapunto de otra figura omnipresente en el discurso orteguiano, el intelectual. En la segunda navegación, Ortega esgrime al hombre pre-histórico contra el filósofo trascendental, actividad que sin duda le consoló además de darle placer, ya que el filósofo de la razón vital siempre encontró refugio y solaz en las lecturas etnológicas y antropológicas en las que abunda su biblioteca. Por temperamento e inclinación, Ortega se encontraba a gusto en el mundo de la etnología, en contraste con la alergia que le producía el mundo invertido de la filosofía trascendental y las enrevesadas abstracciones de la ontología. La habilidad con que se saca de la manga un salvaje o una salvajada para ironizar las abs-

---

heideggeriana del principio de razón suficiente deriva hacia un abrir el camino a la verdad del ser, la de Ortega avanza en dirección opuesta, a una visión antropomórfica y antropocéntrica de la historia.

tracciones y desmedidas ambiciones de la filosofía, responde a una cuidadosa preparación, y a la búsqueda de una solución al problema de la ontología occidental en el estudio de lo históricamente antecedente a la razón en la vida pre-histórica.

Para ambos Ortegas, primero y segundo, y aún más para el segundo reforzado por el primero, el hombre primitivo o prehistórico es el inventor y creador de la cultura, como vida organizante, más bien que organizada, que es un resultado posterior. Esta idea que elabora en su primera época corresponde a la que había enunciado antes Nietzsche, que percibió el verdadero trabajo del hombre sobre sí mismo como habiendo ocurrido en el período más largo de la especie humana, en la labor del hombre pre-histórico, forjador de las costumbres, de la moralidad y de la cultura, a costa de innumerables traumas, sufrimientos, errores, tiranías y castigos que desembocaron en una torturada y torturante creación de la conciencia.

En *A veinte años de caza mayor,* al analizar el fenómeno de la caza paleolítica o del primer hombre, Ortega insiste en que el primer trabajo u oficio del hombre, centro y raíz de aquella existencia fue la caza, alrededor de la cual el hombre prehistórico orientó y organizó sus actos, ideas, técnica y sociabilidad. Ese hombre paleolítico al que se le habían embotado un número de instintos como resultado de aquel brinco que había dado de la animalidad a una primera humanidad, poseía una mayor dosis de memoria que el animal, memoria constituida por una desenfrenada fantasía y que apuntaba a los comienzos de una vida interior. La razón en el hombre surgió de una serie de ensayos «torpes e insensatos», la estupidez, crueldad e idiotez que llevó consigo en las palabras de Nietzsche el penoso camino a la conquista de la memoria y la conciencia. Para Ortega la razón emerge como aparato ortopédico a un «instinto quebrado» y sirve para que el hombre paleolítico mantuviera la distancia que suele haber entre una especie y otra, distancia que tiene el mismo radio que un instinto y debe comportarse como tal. La razón del primer paleolítico no fue sin duda suficiente para hacerle trascender su existencia zoológica, porque todavía era «un animal entreverado de discontinuas lucideces, una bestia» «en cuya penumbra íntima» brotaba de cuando en cuando la intelección[21].

El proceso de antropogénesis que describe Ortega surge de la necesidad de recurrir a otros esquemas que no fueran los instintos para hacer frente a la realidad, a la resistencia del mundo, sin embargo se amplían en proyectos que no responden a valores puramente pragmáticos, a determinaciones totalmente necesarias desde un punto de vista puramente utilitario, instrumental o pragmático, sino más bien a ma-

[21] *Obras completas,* Madrid 1947, tomo VI, págs. 472-473.

nifestaciones lúdicas en las que Ortega creyó descubrir el origen deportivo del Estado. Aunque no se dirija explícitamente al marxismo Ortega propone una idea del hombre en oposición a la del materialismo histórico, a saber, la de un ente en el que coexisten lo lúdico y lo laborioso, lo superfluo y lo necesario, cuya actividad como *homo oeconomicus* es secundaria a sus tendencias lúdicas y religiosas. Si Ortega rechaza tajantemente la imagen marxista del hombre (en cierta ocasión llamó al materialismo histórico la «gran banalidad»), también rechaza con el mismo golpe en *A veinte años de caza mayor* el concepto heideggeriano del ser-ahí como comprensión del ser y como pregunta por el Ser al escribir intencionadamente que «el ser del primer hombre consistió en ser cazador»[22]. Para Ortega el preguntarse por el Ser representa un momento en la historia del hombre, restringido a una órbita cultural que tuvo un principio y que tendrá un fin. Lo que Ortega no llega a preguntarse es que si la ontología es patrimonio de una cultura; ¿por qué es esa cultura la occidental, la que ha llegado a dominar e implantar sus formas y paradigmas sobre el mundo entero? ¿por qué esas formas entre las que destaca la ciencia moderna y su precipitado, la tecnología, están transformando la tierra? ¿no sigue pues impresa la metafísica en la transformación histórica del hombre moderno? Ortega se instala cómodamente en el relativismo que justificó en su primera época en función del punto de vista absoluto y peculiar de cada cultura no relativa a su propio punto de vista y por lo tanto insustituible en el conjunto de las culturas, cada una única y no intercambiable, puntos de vista necesarios a la búsqueda de una totalidad siempre ausente en cada visión, en tanto se hace de sí misma un absoluto, absoluto que es necesario para que posea un valor relativo a la fugitiva realidad total, que sólo se haría patente en la suma de todos los puntos de vista al final de la historia. La dominación global del proceso de racionalización de la cultura occidental le empezó a llamar la atención al final de su vida. El haberse confrontado a esta cuestión le hubiera puesto a la puerta del carácter metafísico de la historia occidental y por extensión de la historia del mundo. Hubiera llegado a la conclusión de que el pluralismo cultural y la diversidad de los puntos de vista están amenazados con convertirse en materia prima para el molino de la industria cultural y en anecdotario turístico más o menos pedagógico, retórica de fácil manejo para internacionalistas y viajeros.

Ortega, con cierta perversidad, le restriega a Heidegger una visión del hombre fundamentada en un concepto de su evolución de lo animal a lo humano como un proceso de antropogénesis y así, diciéndole que no hay tal ser sino sólo hombre que se inventa el ser como se inventa

[22] *Obras completas*, tomo VI, pág. 480.

otra porción infinita de cosas. Ortega no dejaba de calcular lo que decía, y en la ponencia de Darmstadt le está recordando a su adversario el ser material, orgánico y animal de la vida humana, el lento proceso del hombre desde la animalidad a la humanidad, aspectos del hombre que están descontados y hasta despreciados en el pensamiento de Heidegger. El hecho de que el hombre duerma una tercera parte de su vida, que sus concepciones religiosas y míticas hayan alentado en los sueños, en el alma que no duerme, que continúa fantaseando mientras los sentidos están adormecidos, que posea un cuerpo obediente a leyes genéticas y que esté sujeto a las necesidades y funciones del organismo animal, es algo que Ortega quiso recordarle a Heidegger aquel día en Darmstadt[23]. Sin embargo no es seguro que Ortega se convenciera del

[23] En *El hombre y la gente* Ortega se esfuerza por corregir algunos principios de la fenomenología de Husserl y de Heidegger en función de su concepto de la vida como realidad radical que se manifiesta como la vida de cada cual. Introduce una crítica al análisis de Husserl de la aparición del otro en *Meditaciones cartesianas,* y a Heidegger *(Ser y tiempo,* cap. IV, «El ser en el mundo como "ser con" y ser sí mismo el Uno»), aunque no aluda por nombre al filósofo de Friburgo. Ese tema ausente en Husserl y Heidegger es la dualidad sexual. Ortega critica la idea de Husserl de suponer por analogía que en el cuerpo del otro traspongo el mío y por eso advierto en él una intimidad como la mía, con una serie de argumentos entre los que incluye el hecho de que en la aparición del cuerpo femenino resalta «especialmente la heterogeneidad entre mi *ego* y el suyo, porque la respuesta de Ella no es la respuesta de un *ego* abstracto» (pág. 105). El destino de la mujer es «ser vista del hombre», su aparición como otra no porque el cuerpo femenino no revele el alma femenina, sino al revés, es «el alma femenina quien nos hace femenino su cuerpo». Heidegger soslaya la cuestión de la dualidad de los sexos, ya que el ser en el mundo de lo *Dasein,* precede a su diferenciación sexual, aunque cada *Dasein* surja a la existencia biológicamente definido. La afirmación de Heidegger, que «la sustancia del hombre no es el espíritu como síntesis del alma y cuerpo, sino la existencia» excluye de su análisis del ser en el mundo la dualidad sexual. Ortega al contrario se afirma en la idea de que el hombre más bien que existir «vive» o «es viviendo», y las demás cosas que no son el hombre existen. El vivir adquiere dentro de una estructura afín modalidades de ser viviendo diferentes en el hombre y la mujer. Ortega alude a Heidegger veladamente al criticar el concepto de existencia.

«Una arbitrariedad terminológica que raya en lo intolerable ha querido desde hace muchos años emplear los vocablos "existir" y "existencia" con un sentido abstruso e incontrolable que es precisamente inverso del que por sí la palabra milenaria porta y dice» (pág. 101).

Ortega se resistió a aceptar la fundamentación a priori del ser de la existencia del ser-ahí, en el ser-en-el-mundo de Heidegger, en tanto la vida humana como realidad radical posee una estructura que no distingue entre los sexos, pero a la vez la modalidad sexual ser-en-el-mundo de ser con y ser sí mismo, representa una modalidad a tener en cuenta, ya que el sistema de referencias entre los sexos no representa una identidad estructural. Ortega dedicó bastantes páginas a elaborar una antropología del ser femenino y la neutralidad del concepto Dasein iba contra la idea de la historicidad del ser de la vida humana y de su desdoblamiento en la dualidad de los sexos, arma que le sirvió para combatir el apriorismo de la filosofía trascendental y el concepto de un ego abstracto en función de la afirmación de que la vida es la de cada cual y ese cada cual surge a la vez como un ser viviente, femenino uno y otro masculino. En Heidegger el «Hombre» como

todo a sí mismo, ya que en su concepto del hombre como ser histórico y ser extranatural, insustancial, cuyo ser consiste en querer ser, en hacerse continuamente el ser, el carácter biológico del hombre apenas entra en juego.

Ortega se propuso hacer una historia de la razón, dar una razón histórica de esa historia; y en última instancia se acogió a una interpretación antropológica de la razón. Ese esfuerzo que demostró en destruir la ontología de Heidegger no corresponde a su opinión de que era una ontología que había galvanizado la momia de la ontología escolástica. Tenía pues que haber algo más y no sólo la reputación de Heidegger como pensador. Ese algo más alude a que en el fondo Ortega se había forzado en su cambio de dirección impulsado por el pensamiento de Heidegger, cambio que le arrojó a una encrucijada en la que de pronto no sólo tenía que batallar con el antiguo enemigo, el idealismo, sino con el nuevo adversario, que amenazaba decididamente su originalidad. Ese duelo ejercitado en solitario tuvo a Heidegger como interlocutor presente y activo en Darmstadt por primera vez, hasta llegar a actualizarse en directa confrontación algunos días después del Coloquio, en un debate público sobre el problema del Ser, que el mismo Heidegger describió como un «duelo» en que ambos, él y Ortega, sacaron a relucir «sus más agudos aceros»[24]. Heidegger, que quedó impresionado por la habilidad dialéctica de Ortega, sus amplios conocimientos y su seductora ironía, percibió además en el filósofo español un temple de ánimo positivista.

En el «Anejo al Coloquio de Darmstadt», Ortega recuerda la discusión argumentando que «ser» corresponde a una idea demasiado abstracta para comenzar con ella, ya que no surgió en referencia al hombre sino a las cosas que le rodean. Por eso en casi todas las lenguas el «verbo ser tiene un curioso carácter de artificiosa elaboración que hace sin más patente su carácter de producto reciente». El verbo ha sido fabricado con palabras de raíces diferentes que poseían significados menos abstractos, así «en español ser viene de sedere = estar sentado»[25].

---

ser-ahí, Da-sein, es asexual, neutral y aunque históricamente *Dasein* se transforma, los aprioris permanecen en esos cambios, ya que están referidos al ser y en tanto cambia a la historia del ser que se trasluce como una mera cámara oscura de la historia de la metafísica. Ortega, al contrario, parte de una forma estructural del vivir, se afirma en su historicidad y en las modalidades sexuales del ser de la vida humana. Para Ortega el apriorismo de lo *Dasein* no coincide con el carácter concreto e individual de la vida de cada cual, cuyo contenido es tan importante como la estructura en la que está inmerso, ya que se manifiesta como lo individual y único de cada vida.

[24] «Begegnungen mit Ortega y Gasset», *Denkerfahrungen*, 1910-1976, Frankfurt 1983, págs. 78-79.

[25] «En torno al "Coloquio de Darmstadt", 1951», *Obras completas*, tomo IX, págs. 641-642.

Ortega se empeñó en identificar la ontología de Heidegger con la aristotélica y escolástica y entenderla como una forma de eleatismo, que postulaba un concepto estático del ser. Entendió lo poco que pudo conocer de la obra del segundo Heidegger como un retroceso a la ontología aristotélico-escolástica, ya prefigurada en *Ser y tiempo,* obra que además de abundar en felices hallazgos, representó para Ortega una vía muerta.

Años después de la muerte de Ortega, Heidegger parece recordar aquel duelo intelectual de 1951 cuando escribe en «La tesis de Kant sobre el Ser», «In der spanischen Sprache lautet das Wort für Sein: ser. Es leitet sich her von sedere, sitzen.» Heidegger añade que hablamos de residencia «Wohnsitz» aquello donde permanece el habitar, permanecer y estar presente en y recuerda que Hölderlin quiso cantar la sede de los príncipes y sus antepasados, «die Sitze der Fürsten und ihrer Eltern singen». A continuación apunta que sería tonto suponer que la pregunta por el Ser se pueda comprobar en el significado de las palabras. Para pensar el Ser considera necesario evitar la relación instrumental y calculadora para con el lenguaje y abrirse «a la fuerza y gravedad de su decir», a escuchar ese decir con toda precaución tomando en cuenta su contexto[26].

En la ponencia de Darmstadt, «Bauen Wohnen Denken» Heidegger planteó dos cuestiones, ¿qué es habitar? y ¿en qué sentido el construir pertenece al habitar?, senderos de una sola y única pregunta por el Ser. Heidegger recupera el significado olvidado de construir *bauen,* que en el inglés antiguo y en el alto alemán significa habitar como quedarse, permanecer en un lugar. Este matiz de significado ha quedado en la palabra *Nachbar,* vecino, que en el inglés antiguo significó *neah, near* o cerca, y *Gebur,* habitante, de ahí *Nachgebur, Neighbor,* el que habita en la cercanía. Heidegger persigue significaciones ontológicas de la antigua *buan* en las formas verbales yo soy, *Ich bin,* tú eres, *du bist,* y la forma imperativa *bis,* sé. La antigua palabra *buan,* empieza a hablar a través del *Ich bin, du bist,* con el significado subyacente de yo habito, tú habitas... La manera en que tú y yo somos, la manera de ser de los hombres en la tierra, es *buan,* habitar. Ser humano significa ser en la tierra como mortal y esto a la vez habitar. La vieja palabra *buan* significa también preservar, cuidar, específicamente trabajar la tierra, cultivar la viña...

Este modo de habitar es un construir en tanto construir en su sentido originario significaba cultivar. Posteriormente cultivar y construir se transformaron en edificar y el sentido de *bauen* como habitar se sumió en el olvido, porque hoy día el habitar ha sido desalojado de la ex-

[26] «Kants These über das Sein», *Wegmarken,* Frankfurt 1967, pág. 303.

periencia del Ser, y no se considera como carácter esencial del hombre. El significado profundo, sublime, sencillo y original de *bauen,* ocultado por significados superficiales no deja de hablar desde el silencio en que está sumido aunque el hombre haya perdido la capacidad de poder escuchar ese silencio, que si lo supiera escuchar le diría que edificar es en realidad habitar y que habitar es la manera en que los mortales son en la tierra. El hombre esencialmente no construye para habitar, sino que construye y ha construido porque ya habita[27].

Ortega argumenta contra Heidegger que «ni el hombre construye porque ya habita, ni el modo de estar y ser el hombre en la tierra es un habitar». Ortega le devuelve la pelota etimológica a Heidegger echándole en cara palabras con la misma raíz, *gewinne,* esforzarse por algo, *wunsch,* aspirar a algo que nos falta y *wahn,* lo inseguro, lo esperado. Esto le lleva a Ortega a postular que *wohnen,* habitar, y *Sein,* ser, es decir *buan,* «no pueden tener ese sentido de algo logrado, tranquilo y positivo, sino al contrario, llevan en su fondo la idea de que el ser del hombre es esfuerzo, insatisfacción, anhelo de algo que no se tiene, quejumbre de algo esencial que falta, esperanza de que se logre». Ortega adapta la etimología a su gusto para reafirmar el carácter inhabitable de la tierra y que el *wohnen* es una ilusión deseo y necesidad, no un logro. Curiosamente Ortega, al refutar a Heidegger y considerar habitar posterior a construir se ubica en una posición casi gnóstica con ribetes de maniqueísmo al reafirmar que el hombre es un «intruso» en este mundo, «un animal que no pertenece a este mundo», cuyo ser básico es la infelicidad y su estar en la tierra un malestar y por lo mismo un radical deseo de felicidad y bienestar[28]. La doctrina de antropogénesis de Ortega esconde un gnosticismo reprimido que se sublima en una soteriología, doctrina de la salvación del hombre a través de una razón práctica, vital e histórica, instrumento de su deseo de querer habitar lo inhabitable.

[27] «Bauen wohnen Denken», *op. cit.,* págs. 146-147.
[28] «En torno al "Coloquio de Darmstadt", 1951», *op. cit.,* págs. 640-641.

Capítulo 16
GNOSIS

Durante su segunda navegación Ortega se aleja de los arrecifes donde había estado a punto de encallar y busca otros derroteros enfilando la proa de su filosofar hacia la tierra todavía desconocida de la razón histórica. El pensamiento fundamental que mueve al filósofo es la evidencia de que la vida y por lo tanto la historia no es un *factum,* sino un *faciendum,* un gerundio, «lo que hay que hacer». En oposición a toda la tradición filosófica, Ortega afirma que el pensamiento no corresponde a una estructura de la realidad, porque lo real es puro acontecer, lo no idéntico, y el conocimiento es sólo una aproximación, deficiente e insuficiente a ese conocer. El hombre se revela como el «animal inadaptado», existiendo en un elemento «extraño a él, hostil a su condición en este mundo». Contra la tradición ontológica fundada en el pensamiento eleático que dota al ser de autosuficiencia, Ortega entiende el existir, etimológicamente, estar fuera de sí, «tener que ser en un elemento extraño, negador, hostil», que unas veces llama mundo y otras circunstancia[1].

La afirmación de que «ontológicamente, el hombre es un muñón» queda corroborada por la experiencia cristiana de la existencia, que concibe este mundo como un valle de lágrimas y que Ortega llegó a considerar mucho más profunda que la griega. El concepto orteguiano de la vida humana como ser único y heterogéneo a todo lo demás, se apo-

[1] Ortega reitera esta idea a lo largo de su segunda navegación. Ver «Historia como sistema», *Unas lecciones de metafísica.*

ya en la visión cristiana del hombre como ser libre constituido por un alma inmortal, responsable ante su destino sobrenatural. Ortega experimentó una vivencia característica de nuestra modernidad, que la realidad es una experiencia nihilista del existir como un *ex-sistere ex-nihilo,* sin la compensación de la creencia en un Dios creador y productor de la inmortalidad, o la fe racional en el ser suficiente de lo real.

Al percibir al hombre como «futurición», como un «enjambre de temores y esperanzas» Ortega abandona el optimismo de la primera época encariñado con imágenes fundadas en analogías entre el mundo espiritual y el mundo vital. El estilo raciovitalista se adapta a un concepto estructural de la vida humana concebido teatralmente. La reiteración en la prosa de la segunda época de numerosos ejemplos e imágenes que ilustran la idea de la vida como *res dramatica,* desvelan la intrafilosofía de Ortega como estructuralmente análoga a la visión gnóstica del mundo que irrumpió a consecuencia de la crisis del mundo helenístico en los primeros siglos de la era cristiana. Hay una metáfora dominante en la prosa de la segunda época, de cuño barroco y de raigambre platónica, la del *theatrum mundi,* el gran teatro del mundo[2].

Los movimientos gnósticos de los primeros siglos del cristianismo extremaron la gnosis ya presente en los *Evangelios* y las *Epístolas* de San Pablo, a saber, la autonomía espiritual del hombre frente al mundo, la carne y el mal. En la visión gnóstica el cuerpo es la cárcel del alma, metáfora que describe el ser en el mundo de un ente extrañado de su origen divino. Aparentemente esto sería lo opuesto de una razón vital, de una integración de las energías psíquicas y somáticas, de la razón y la vida, ya que en el cristianismo de San Pablo y en el gnosticismo la carne no es sólo sinónimo de la concupiscencia de los *amatores mundi,* sino la incapacidad del hombre hundido en el pecado de interpretar espiritualmente y alegóricamente su propia condición. El gnosticismo ya ortodoxo o heterodoxo, concibió al hombre como un ser enajenado de sus orígenes divinos y arrojado a un mundo caído. Lo sublime y divino en el hombre para el gnóstico es su *pneuma,* o espíritu en pugna con el hombre carnal y con el hombre meramente racional, intelectual. La razón es incapaz de descifrar o interpretar el sentido espiritual de la existencia o de descubrir la imagen del *deus absconditus* soterrada por el pecado en el abismo de la conciencia. El gnosticismo acentúa que la naturaleza animal del hombre, simbolizada por la túnica de pieles que vistió a Adán expulsado del Paraíso no determina la esen-

[2] La metáfora del mundo teatro reaparece insistentemente desde. *¿Qué es filosofía?* (1929) en adelante. Ver *Sobre la razón histórica* (1944), *En torno a Galileo, Unas lecciones de metafísica.*

cia del hombre. Es decir, que el hombre no es en esencia un animal racional.

En su primera época Ortega concibe la razón vital como una integración de lo psíquico y lo somático lejos de toda posición gnóstica. Sin embargo en la segunda época, Ortega apunta que el hombre está esencialmente determinado por la voluntad y la imaginación, por un aliento extra-natural ya que no sobrenatural, donde apenas entra en juego el componente biológico. Es en este sentido que retoña la visión gnóstico-cristiana del hombre como un ente indefinible, como naturaleza o como parte de un orden objetivo de esencias en la totalidad de la naturaleza. Ortega recupera esta visión en términos de un historicismo extremo que afirma que el hombre no tiene naturaleza, que lo que tiene es historia. Para el gnóstico el hombre como *pneuma* o espíritu, es un ser que aspira a volver al regazo divino; el hombre es el extraño o extranjero en este mundo a donde ha sido arrojado, extrañado de su hogar original. El hombre se pierde en el mundo hasta llegar a ignorar su condición de apátrida y de ahí su eterna condición de exiliado siempre nostálgico de otro lugar, de otro mundo.

Ortega, que parte de una inversión del gnosticismo, del hombre como ser extrañado de la naturaleza y no de un supuesto origen divino, asume una explicación natural aunque provisional de ese extrañamiento, a saber, que el último animal que se transformó en el primer hombre dio un gran salto de la naturaleza a la historia, o si se quiere, pasó de un proceso de evolución natural a otro de evolución histórica. Aunque esta explicación rechace la visión gnóstica del origen del hombre, es formalmente análoga a la gnóstica, ya que en ambos casos el hombre es un ser arrojado a un mundo que le es extraño, un ser poseído por una insaciable nostalgia de otro mundo[3]. El hombre gnóstico aspira a otro mundo que está en radical oposición a este mundo, ambición encendida en las ascuas divinas que lleva dentro de sí; fuego interior capaz de iluminarle el camino de la salvación en la oscuridad de este mundo, rescoldo de memoria en que las chispas de luz que le recuerdan el paraíso perdido, se agitan y remueven en las cenizas del pecado, en su perdimiento en la materia, en el mundo. La visión gnóstica del mundo incorpora la idea platónica de la *anamnesis,* o la rememoranza de un primer saber original y olvidado que se constituye como un segundo saber o gnosis. En la razón vital, la *anamnesis* es el esfuerzo por recordar y hacer presente la vida inmediata y no la vida eterna. La razón vital como forma agnóstica del gnosticismo subsume la escatología y so-

[3] «El hombre no es sólo extraño a la naturaleza sino que ha partido de un extrañamiento». («El mito del hombre allende la técnica», *Obras completas,* Madrid 1962, tomo IX, pág. 620.)

teriología gnósticas a través de una inversión del racionalismo utópico y la idea del progreso. La razón vital como las filosofías de la vida y la filosofía de la existencia, obliga a lo eterno a hacerse patente en el momento, en el ahora, en el descubrimiento de la vida suprimida y reprimida por la razón.

Para Ortega el hombre es un nostálgico de otros mundos, inventor de utopías regresivas o progresivas, ambicioso no sólo de mundos que ya han sido, sino de mundos que todavía no son, eterno arbitrista de utópicas proyecciones, espíritu prometeico y fáustico poseído por un insaciable apetito de futurición. El filósofo define al hombre como el único ente que «echa de menos lo que nunca ha tenido», y describe esa su extraña condición como lo más valioso en él, que «es su eterno y como divino descontento, que es una especie de amor sin amado y como un dolor que sentimos en miembros que no tenemos»[4]. Aunque Ortega llama a eso que echa de menos la felicidad, término aparentemente neutral, la imagen de cuño teológico, corresponde a una experiencia de carácter religioso. Unamuno hubiera dicho que ese «como divino descontento» sería en realidad un hambre de Dios, que la razón y la cultura no logran del todo reprimir. Ortega no hubiera asentido a esta argumentación; voluntariamente agnóstico de Dios y del Ser, el filósofo quiso pensar el problema del hombre pragmáticamente como razón vital e histórica. No obstante, Ortega describió la condición humana con una retórica que coincidía con el discurso gnóstico-cristiano, similitud que hubiera aceptado sólo como punto de partida para trascenderla. Alérgico a todo lo sobrenatural, el filósofo se detiene en una definición del hombre como ser «extranatural» y de la vida humana como «extraña condición» que hace del hombre el «único ser infeliz», precisamente porque «necesita ser lo que no es»[5].

A diferencia de la primera época en que las imágenes derivadas de la biología predominan en el estilo raciovitalista, en la segunda la teología es fuente de metáforas y comparaciones de carácter onto-teo-logico y dramático. La definición teológica de Dios le sirve como punto de contraste para ilustrar la unicidad y heterogeneidad de la vida humana. Dios no habita en un mundo, siendo él ilimitado e infinito, capaz de «ser en la más absoluta soledad», y de ahí el profundo misterio de la encarnación, la resolución de la deidad de «humanizarse», de «hacer y padecer la experiencia de vivir en un mundo, que es un hallarse en lo que nos resiste», en «un elemento que nos es ajeno»[6]. La analogía

[4] *Una introducción a la historia universal, Obras completas, op. cit.*, tomo IX, pág. 190.

[5] *Una introducción a la historia universal, op. cit.*, pág. 190.

[6] *Una introducción a la historia universal, op. cit.*, pág. 209.

entre vida humana y vida de Dios le lleva a afirmar que el individuo como único de su género, lo es en sentido tan radical que supera la «unicidad de Dios», porque ésta no es interna a la realidad de Dios, sino fundada en nuestras razones «y por lo tanto en cuanto Dios sea viviente, sería radicalmente único».

Ortega se interesó por la teología negativa, por la definición de Dios como el *Deo ignoto* y *Deus absconditus,* inaccesible a la razón y sólo definible por negación de toda similitud con el mundo natural y sensible. Más la teología de la cruz le interesó más profundamente, lo que llamó el «ingreso de Dios en la vida del hombre». Por lo tanto, escribió, un Dios que «no concediese su revelación al hombre no sería Dios»[7]. Ortega entendió la experiencia cristiana como una experiencia intrínseca a la vida y como una verdad de la existencia humana. Ortega llegó a perfilar su concepto de creencia como fe a través de las palabras de San Pablo, que, en Cristo «nos movemos, vivimos y somos»[8]. Esta estructura formal de la fe acoge a cualquier creencia viva y vigente que impulsa al hombre en su existir y su quehacer histórico.

Al acercarse Ortega a las verdades del cristianismo, a la experiencia vital e histórica de la fe como vivencia y no a su contenido específico, quedó fascinado por la mitología cristiana. De ahí que no se valiera de la versión ehumerística moderna del misterio de la encarnación, que el hombre se hace Dios, sino al revés, que Dios se humana, se hace hombre. La encarnación de Dios en hombre como experiencia de la conciencia no es una apoteosis ni la presencia real del cuerpo de Cristo en la eucaristía es un símbolo, sino vivencias profundas de la conciencia antecedentes a la disociación racionalista de realidad y símbolo, sujeto y objeto. El misterio de la encarnación y el de la eucaristía resultaban experiencias mitológicas de una realidad que Ortega capta inmanentemente como razón vital. La experiencia por parte del hombre de un Dios que nace, sufre y muere, ilustra la profunda soledad del hombre, su extraña situación ontológica. El *Jesus patibilis* de la revelación no fue para Ortega mero símbolo o alegoría, sino una profunda experiencia de la conciencia del hombre, el animal desgraciado que necesita ser feliz. La razón vital como razón práctica que quiere unir teoría y práctica, descubrir lo universal en lo individual posee una vertiente intrafilosófica, la razón vital como experiencia eucarística de la totalidad, más allá del significado y el significante, del objeto y el sujeto, que se manifiesta en el decir metafórico, como expresión de la filosofía vivida.

La estructura gnóstica de la intrafilosofía de Ortega implica una profunda comprensión de los misterios cristianos y de la condición huma-

---

[7] *¿Qué es conocimiento?,* Madrid 1984, pág. 116.

[8] *En torno a Galileo, Obras completas,* Madrid 1947, tomo V, págs. 116-117.

na que reflejan y una traducción a términos ontológicos de las vivencias mitológicas del hombre religioso. Fijémonos en algunos ejemplos: el hombre, escribió Ortega, es el «glorioso animal inadaptado», un ente que «se escapó de la naturaleza», y se «empeñó en empresas imposibles naturalmente», y por lo tanto un «rebelde, un desertor de la naturaleza», criatura eternamente insatisfecha que no se contenta con lo que encuentra ante sí, con el mundo inmediato y se pregunta por el trasmundo del ser, del cual ningún navegante ultrahumano le ha hablado, del cual no tiene la menor noticia. Ese deseo de conocer el ser, es un «extraño afán para el que le faltan dotes»[9]. El hombre no se afana en conocer por naturaleza según Aristóteles, sino por una necesidad, ya que la condición humana está constituida por la ignorancia y no por un deseo innato de conocer.

Al contrario el hombre es el único ente que por «naturaleza es menesteroso», que constitutivamente «sufre la falta de algo», que «necesita violentamente, quiera o no averiguar el ser de la cosas». El conocer es por lo tanto una necesidad para «llenar el hueco, manquedad o defecto», de que adolece la existencia humana, ya que ésta es por naturaleza defectuosa, menesterosa, fallida. El ser que afanosamente busca el hombre, no está ahí, sino que surge de la necesidad que impulsa esa búsqueda y que pone en evidencia «que fuera del hombre no hay ser», y que las cosas no tienen por sí un ser, ya que ese supuesto ser de las cosas brota de «una necesidad que el hombre siente frente a las cosas»[10]. Ortega ha restado la verdad escatológica trasmundana al cristianismo y se ha quedado con la verdad inmanente de la vivencia de la fe, es decir ha fundado su ontología valientemente en el vacío, en una experiencia nihilista de una realidad desprovista de Dios y del Ser, constituida sólo por el afán de ser.

El ser es un poner del hombre y no precede a la vida humana, que es la realidad radical y primaria que se hace patente como un «sentirse absolutamente perdido», como un esfuerzo por orientarse en el caos inhóspito del mundo, esfuerzo como «en el náufrago los brazos, para mantenerlos a flote», porque el «pensar es un movimiento natatorio para salvarse de la perdición en el caos». Amplificando la metáfora, Ortega describe el ser como «la balsa que el náufrago construye con lo que le rodea», imagen que transforma la posición idealista de que el hombre pone el ser y ordena el caos del mundo, en un principio antrópico, que las cosas son lo que son porque existimos. El ser queda reducido a una función instrumental, el ser como «esencia de una cosa» escribe, es sólo «simplemente aquella imagen de ella que nos da seguridad vital con res-

[9] «El mito del hombre allende la técnica», *op. cit.*, págs. 621-623.
[10] Ver *Meditación de la técnica*, «El mito del hombre allende la técnica».

pecto a ella». Este carácter instrumental del conocimiento se incuba en la condición de la vida humana, realidad finita arrojada en el tiempo y constituida por la preocupación o proyección de sí misma sobre lo indefinido, sobre el futuro, lo terrible en tanto es lo que aún no está, un «misterio informe inminente». El hombre se ve por lo tanto precisado a reducir la «infinitud o limitación del mundo en que se encuentra viviendo, la dimensión finita y limitada de su vida», es decir, tiene que forjar «un escorzo infinito de infinitud», escorzo que el filósofo llama «el ser», ser de algo «siempre proyectado en una mente que sólo dura un rato»[11]. El saber existe porque el hombre, aguijoneado por la prisa y la inseguridad de que ésta deviene, por su temporalidad necesita saber a qué atenerse vitalmente. Ortega concluye que el «famoso ser» pregonado por la ontología tiene un carácter puramente «intrahumano», «doméstico».

La visión orteguiana del ser desemboca en una doctrina pragmática del conocimiento que se inscribe en un código antropológico y antropomórfico cuyo paradigma está en la crítica nietzscheana del conocimiento. El pensamiento clave de Nietzsche que alienta en la interpretación orteguiana que si todo es devenir, entonces el conocimiento es posible sólo sobre la base de una creencia en el ser. Esta premisa fundamenta otro aforismo de Nietzsche que afirma que la conciencia está presente en tanto esa conciencia es útil. No hay pues compresión a priori del ser, *Seinverständnis* (en el sentido heideggeriano), ni hay un ser en general desde la perspectiva de la razón vital. La ontología raciovitalista de la segunda época es una anti-ontología que engorda a costa de toda la tradición metafísica a la que canibaliza, regurgitándola como voluntad de poder, deseo de ser, hueco del ser y que coincide con una experiencia nihilista del conocimiento. La doctrina raciovitalista del ser, se propuso abrir camino a la razón histórica como un conocer ajustado al devenir, al carácter temporal e histórico de todo lo humano, sin embargo quedó varada en su punto de partida nihilista. La doctrina orteguiana del ser o del saber, ya que se propuso reducir la epistemología y la ontología a la misma cuestión, ilustra a perfección la frase del gran jesuita barroco, Baltasar Gracián, «que hoy el verdadero saber es saber vivir». Ese hoy de Gracián es el hoy de la modernidad que ya ha atravesado varias generaciones y que tiene todavía muchas más por delante, peregrinación en la que el saber se desvela como un querer.

[11] Ver *Origen y epílogo de la filosofía, La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.*

Ortega tuvo que deshacerse del problema del ser y exiliarlo al limbo de las ficciones, porque su concepto de razón vital e histórica suponía la creación de una teoría general de la vida humana, en tanto vida como realidad radical es en cada caso la vida de cada uno. La base de la razón histórica es consecuentemente la vida como biografía en el sentido de la palabra griega *bios*. Contra la tradición ontológica Ortega propone una «teoría general de la vida individual» que contradice el principio aristotélico expresado en la frase de Santo Tomás *Existentia est singularium, scientia est de universalibus*. Sin embargo, sus esfuerzos por exorcizar el ser no impidieron que éste se le introdujera como voluntad de ser, voluntad de poder. El concepto vida en el discurso raciovitalista es tierra movediza, por una lado significa un primer principio a priori pre-conceptual, la realidad radical e incontrovertible, y por otro vida individual, biografía. Ortega se vio obligado a galvanizar el sustantivo vida con una larga letanía de predicados que en la segunda época adoptan significados intensamente dramáticos de carácter situacional en contraste con el léxico biológico y vitalista de la primera época.

La condición humana merece los siguientes calificativos por parte del filósofo: «ser menesteroso», «privación», «perdición», «carencia», «inseguridad», «interrogación», «defecto», «materia amarga», «manquedad», «hueco», «misterio informe», «necesidad», «caos», «fallida», «ignorancia», «defectuosa», «esencial desesperación», etc. Ortega se ubica en el centro de la crítica nihilista de Nietzsche, conscientemente sin lugar a duda, partiendo del hecho de que el ser no es, que es casi nada, y lo que hay son valores, interpretaciones. Este agnosticismo del ser lo arrastra a expresarse en un lenguaje esencialmente metafísico, fundamentalmente teológico, insólitamente afín con el lenguaje del gnosticismo. Está claro que la lectura de los textos de la segunda navegación, que Ortega intencionadamente se aprovechó del mundo contingente, afectado por el no ser para desmontar el supuesto concepto griego de un ser eterno e invariable, con el resultado de que aceptó la experiencia nihilista del ser como punto de partida. En este sentido también su maestro fue Nietzsche.

El lenguaje gnóstico invade el discurso del segundo Ortega, lenguaje a la vez nihilista, ya que predica del hombre la ausencia, carencia de un ser y su limitada capacidad de conocer, las raíces irracionales o vitales de la lógica, el carácter ficticio de la ciencia. El hombre, escribió, es un «perenne inadaptado e inadaptable», un «ser insustancial», carente de una «consistencia fija e inevitable», de una «naturaleza», lo que hace posible que tenga «mundo», ya que hay mundo en tanto la vida humana es «tropiezo». El hombre en suma es un «sistema de deseos imposibles en este mundo», que le es extraño y con el que no coincide. Las imágenes de cuño gnóstico y maniqueo, proliferan en la prosa

de la segunda navegación, tanto que indican una obsesión y una vivencia por parte del filósofo, imágenes que revelan una angustia y no despliegan meramente una retórica. Así, escribe que «hallarse en el universo es lo contrario de estar, es caer, perderse, ahogarse»; el vivir es un «engaño generalizado», es algo «para enloquecer, para sentirse demente y que lo somos no por defecto de nuestra mente, sino del mundo que al ser el constitutivo engaño y delirio nos dementa». El mundo como engaño es la más desazonadora realidad, «que sólo se puede calificar llamándola y sintiéndola como la Nada-siendo, siéndonos». Estar en la Nada es peor que la pura nada «que se contenta con un absoluto no ser y se anonada a sí misma». Ese ser siendo en la nada es un «hallarnos sometidos y entregados a una Nada operante activa que ejerce sobre nosotros su terrible poder aniquilador. Existir es un sustancial engaño, un asistir instante tras instante al asesinato incesante de nuestro vivir». La reacción de las religiones y filosofías al engaño que es el mundo se percibe claramente en el cristianismo, el mazdeísmo, el maniqueísmo, los hindúes, Schopenhauer. Ortega concluye esta enumeración aludiendo nada menos que al fundador del racionalismo moderno, al «esprit malin» aludido por Descartes, que llama «una idea tan profunda como poco entendida», y que se traduce a la fórmula: «Alguien ha querido que el hombre viva engañado» [12].

El filósofo creyó encontrar una verdad en la visión gnóstica y maniquea, verdad que acepta como punto de partida, que la razón tiene que superar, pero que es precisamente la situación que dispara el ejercicio de la razón. El hombre tiene fundamentalmente dos alternativas, dos reacciones ante su encontrarse en el mundo, la mágica y visionaria y la racional e intelectual. Ambas respuestas parten de una experiencia común de lo que patentiza el mundo, una «insuficiencia», «un enigma», un «jeroglífico», la «presencia opresora de un infinito problema y omnímodo misterio». El primer método, el «fantástico», «extático» y «visionario» coincide con el intelectual y racional de la filosofía y la ciencia descubierto por los antiguos griegos, en buscar tras el mundo patente otro mundo latente, porque el primero no es suficiente [13]. Ortega rechaza el método fantástico, reafirmando la disposición de la filosofía de ubicarse en la interrogación y la duda. Sin embargo el método fantástico, cuyo paradigma es el delirio y la embriaguez extática del hombre primitivo, «aún vivaces en el estrato más profundo de nuestro propio actual pensamiento» posee una intuición de la realidad como el *mysterium tremendum, mysterium fascinans* que revela lo misterio-

[12] *La idea de principio en Leibniz..., op. cit.*, págs. 298-300, *En torno a Galileo, op. cit.*, págs. 118-119.

[13] *Origen y epílogo de la filosofía, Obras completas, op. cit.*, tomo IX, págs. 399-412.

so y extraño de la existencia. Sin abandonar la razón, el hombre debe asimilar las verdades de la experiencia de la visión mágica del mundo y hacerlas parte de la razón vital e histórica. Si hay ontología, ésta es una lógica del ser, en tanto se puede hablar del ser en general, lógicamente. Mas esa lógica del ser no corresponde a la realidad que Ortega concibe como esencialmente histórica, de ahí su propuesta de un *logos* histórico, de una razón histórica. Ortega parte de la crítica heideggeriana de la ontología, pero no le interesó acentuar el olvido del ser sino reafirmar que «ser» es el más abstracto y vacío de todos los conceptos.

Sin embargo el pensamiento del segundo Ortega se nutre de elementos gnósticos en *Ser y tiempo* que no han pasado desapercibidos. Para Heidegger el estado de arrojado (*Geworfenheit*) que constituye la condición intrínseca de ser en el mundo, es siempre algo insuficiente y menesteroso, ya que el ser-ahí tiene que asumir continuamente lo que es y lo que va a ser. Ortega lo expresa en otras palabras, al escribir que la vida está «constantemente siendo y des-siendo», que no es sólo algo que sólo es, sino que «siempre además des-es». En ambos pensadores este pensamiento va dirigido contra el concepto del ser de la ontología tradicional, de un «ser independiente» o «ser por sus propias fuerzas o por sí». El segundo Ortega y el primer Heidegger coinciden en rechazar el concepto tradicional de sustancia y en afirmar que la vida humana o el ser-ahí carecen de naturaleza y están penetrados por la nada. Para Heidegger, existir significa estar «sosteniéndose en la nada», una nada que oprime al hombre de continuo, sin que en el saber dentro del cual nos movemos a diario sepamos propiamente de este acontecimiento. Ese sostenerse en la nada implica que el ser-ahí está poseído por una recóndita angustia, estado que se caracteriza por la trascendencia. Ortega también define la vida humana como trascendencia, exis-tere, estar fuera de sí, arrojado o lanzado a la intemperie del mundo, al «anti-paraíso». Para Ortega el hombre es «el que aún no es lo que es», es «lo que le falta», «ser indigente», «en privación».

Al despojar a la vida humana de Dios, Naturaleza y Ser, el filósofo de la razón vital ubica al hombre en un lugar único en el cosmos. Ese lugar del hombre es paradójicamente un no lugar, porque el hombre es heterogéneo a todo espacio, y por eso tiene que construir, por eso es el animal técnico. Contra la tesis de Heidegger de que el hombre habita primero y por eso construye, Ortega argumenta que el hombre construye porque no habita, porque carece de un espacio suyo y por eso inventa la técnica, para poder habitar artificialmente. Ortega acentúa aspectos del pensamiento del primer Heidegger contra el segundo Heidegger, el carácter inhóspito de ser en el mundo y el radical extrañamiento del ser-ahí, postulando un «animal fantástico, un «peregrino del ser», un «dios de ocasión», inventor de sí mismo y medida de todas las cosas.

El estado de arrojamiento en el mundo de la vida humana, su unicidad y su heterogeneidad a todo lo demás, coincide con una creencia gnóstica y maniquea, que el hombre como el extranjero ha sido exiliado a un elemento inhóspito y extraño y enajenado de sus orígenes. Ortega no dice que el hombre posea un ser sobrenatural, sino que es un ente extra-natural, es decir, que forma parte de la naturaleza por su constitución biológica y material, pero no posee un «ser suficiente» como la roca, la planta o el animal, no tiene pues «naturaleza» en el sentido de sustancia. El concepto «extra-natural» asume que el hombre pertenece a la naturaleza en una dimensión que no afecta a su manera peculiar de ser, su historicidad que lo separa de los demás entes. En términos gnósticos el hombre tampoco posee una naturaleza, no pertenece a este mundo aunque esté maniatado por la materia y encarcelado en el cuerpo. La idea orteguiana de la condición humana invierte la idea gnóstica, postulando a un ser extrañado de la naturaleza, es decir, desde el punto de vista de la naturaleza o de la razón como *lumen naturale* y no desde una realidad suprasensible. El hombre raciovitalista ha sido arrojado al revés desde la materia hacia la trascendencia, transformándose en *causa sui,* en inventor de su propia historia.

El acercamiento de Ortega a la teología en su segunda navegación surge de un reconocimiento, que ésta aporta poderosas intuiciones sobre la realidad vida humana aprovechables para la razón vital e histórica. Su interés por el filósofo y teósofo romántico Franz von Baader, contemporáneo de Schelling y Hegel ejemplifica una afinidad con la visión gnóstica. Según Baader, al que Ortega calificó como «una de las mentes más profundas» del romanticismo alemán, Dios ejecutó una primera creación, la auténtica, el mundo bueno del primer hombre en el que no había materia. La rebelión de Lucifer movió a Dios a ordenar la destrucción y aniquilación del ángel, reduciéndolo a la nada. Dios sin embargo, movido por la misericordia, suspende el primer decreto que ya se había empezado a cumplir, y que había dejado a Lucifer casi sin ser, en un ser casi nada. Como consecuencia, ese ser lleno de no ser que «no tiene de tal sino lo necesario para portar su Nada sustantiva —que no llega a ser más que fracasado no ser e interrumpida aniquilación, es el Ser de la materia, es este mundo y nosotros en él». La existencia de la materia no se debe por lo tanto a un acto de creación sino a «un divino acto de justa destrucción frenado por un acto de misericordia»:

> Merced a él la Nada que es el Mundo material y en él el hombre, puede, desde su evanescente entidad, desde su casi nulidad redimirse y volver con plenitud al Ser. Por tanto, de la vida que es la Nada, logra hacer algo[14].

[14] *La idea de principio en Leibniz..., op. cit.,* págs. 305-306.

El católico Baader logró introducir un mito gnóstico en la ortodoxia sin caer en un dualismo maniqueo, idea que Ortega calificó de «magnífica». Ortega percibió una afinidad entre el vocabulario baaderiano y el adversario, Heidegger; sin embargo se identificó con la alegoría del teósofo romántico, ya que dialécticamente y metafóricamente corroboraba su visión del hombre como ser insuficiente que desde su estado de arrojamiento va siendo desde esa insuficiencia. Hay otra influencia en el segundo Ortega que proviene del romanticismo alemán y que data de un interés ya presente en sus primeros escritos, la de la *Filosofía de la mitología* de Schelling. Las vivencias mitológicas descritas por Schelling de la conciencia representaron para Ortega una auténtica experiencia pre-teórica del mundo vital no mediatizada por un concepto abstracto del ser.

El discurso de la segunda época abunda en referencias al mito de Génesis como metáfora ilustrativa de la estructura del mundo o «antiparaíso». Ortega describió el «paraíso» como un «contorno que realiza nuestros deseos». Sólo «cuando el ángel flamígero arrojó a Adán y Eva del Paraíso empezaron éstos a tener, en el sentido natural del término, vida humana, porque lo que hizo entonces el ángel fue poner a Adán de patitas en el mundo, es decir, en lo resistente, hostil y otro que ellos». Al imaginar esa realidad paradisíaca donde no hay mundo en nuestro sentido de la palabra, el filósofo plantea a los teólogos la siguiente pregunta:

> ¿Cuál es antes del pecado, hallándose en statu inocentiae, la relación entre Adán y el Paraíso? ¿Cómo le distinguía de sí mismo, siendo así que, como vemos —se entiende siempre en el orden de pensar natural—, no puede ser contorno para Adán como lo es para nosotros el mundo[15]?

El mito del Paraíso ilustra la condición humana como aspiración a lo que no tiene y no es, lo opuesto al mundo. Ortega reiteró el carácter inhabitable de la tierra desde un punto de vista natural, y así concibió al hombre como «condenado a un espacio» un ente que es heterogéneo a todo otro espacio. La capacidad técnica del hombre para acortar y anular el espacio revela su «independencia metafísica» frente a todo lugar determinado. Paradójicamente, esta independencia es posible porque el hombre al estar desprovisto de naturaleza, tiene mundo, realidad que se le resiste y en la que se encuentra perdido. Ortega insistió en el hecho de que el destino del hombre es la felicidad precisamente porque se siente radicalmente infeliz, lo que le indujo a interpretar la técnica como el órgano de la felicidad humana, el hecho más importante de la

[15] *Una introducción a la historia universal, op. cit.*, pág. 210.

historia universal, que hace posible una técnica ilimitada capaz de «transformar este mundo en el mundo que pueda ser suyo». La técnica es pues la posibilidad de realizar los deseos del hombre, imposibles naturalmente en este mundo[16].

La ontología elaborada por Ortega en su segunda navegación apunta a una soteriología y ronda una teodicea que permanecen subsumidas en la idea de la razón vital e histórica, nueva tabla de náufrago para el hombre perdido en el laberinto del mundo. Las características que Ortega atribuye a la condición humana, inadaptación, perdimiento, menesterosidad, desasosiego, extrañamiento, corresponden en términos gnóstico-maniqueos al mundo al que ha sido arrojado Adán, a la materia, ámbito del mal y las tinieblas. Según un mito maniqueo, Adán nace ciego, sordo y mudo, aunque lleva enterrado dentro de sí un alma inmortal, una partícula de luz, insuficiente para salvarle del mundo en que está encarcelado y que hace necesario a un redentor, al *Jesus patibilis* de la Revelación, el Dios que se hace hombre, muere y resucita redimiéndose a sí mismo y a los demás hombres. El Adán del mito maniqueo es un ser afásico incapaz de forjar símbolos, totalmente insuficiente y necesitado de un redentor, que le ponga en camino hacia la salvación.

Ortega entendió la técnica como el camino que el hombre ha buscado para sentirse feliz, para actualizar sus deseos. A diferencia de las religiones, otro tipo de técnica o arte, la técnica como tecnología no se resigna, en su forma más moderna aspira a lo imposible. Ortega, que entendió así esta situación se quedó con una idea antropomórfica de la técnica, no llegó a preguntarse si las tremendas posibilidades de la técnica moderna dependen sólo de la voluntad humana. Ortega entendió que las religiones ya no pueden prometer nada al hombre en un mundo desmitificado, que el hombre moderno se ha quedado, quiéralo o no, con la ciencia y la razón. Sin embargo para Ortega la ciencia no merece el nombre de verdadero conocimiento, y a su ver es esencialmente técnica y a lo más que puede aspirar es a definirse como un conocimiento simbólico que se manifiesta como una «fantasía exacta». Ortega subraya el carácter imaginativo de la ciencia cuando escribe que aunque la ciencia comparada con la poesía parezca real, comparada con la realidad no es sino fantasmagoría. Ortega alude al teorema de Gödel y al principio de indeterminación de Heisenberg para argumentar que con rigor la lógica no existe y que una doctrina del conocimiento en el sentido tradicional es ya imposible. El hombre es para Ortega un sonámbulo, que se va orientando en el universo por su capacidad simbólica, y que se encuentra «existiendo por partida doble», por un lado su-

[16] *Meditación de la técnica, op. cit.*, págs. 332-341.

mergido «irrevocablemente en lo enigmático», en un «primario y preintelectual enigma», y por otro «en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido»[17], una segunda existencia que es imaginaria. El hombre mismo se convierte en una interrogación, un signo o símbolo, al que Ortega llamó apropiadamente «existencial metáfora». La historia se configura como una alegoría en tanto se admite que el hombre vive en un «bimundo».

El extrañamiento del hombre, su encontrarse en una realidad inhóspita ante la que reacciona con ese movimiento natatorio que es la cultura, se acentúa ante el hecho de que la cultura y la sociedad se le convierten al hombre en un laberinto, el hombre no sólo se pierde en el universo sino en el mundo social. El hecho de que el hombre sea a la vez individuo y sustancia social movió a Ortega a descubrir en los usos o reglamentos sociales una especie de segunda naturaleza, que calificó como algo «desalmado», «lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado». La sociedad surge, en particular las sociedades avanzadas de occidente, como «una extraña realidad entre el puro mecanismo de la naturaleza y la pura consciencia y libertad del hombre»[18]. Paradójicamente, el hecho de la organización social, hace posible la historia, ya que ésta no podría depender sólo de la voluntad e inteligencia de los individuos. Ortega se topa con un extraño fenómeno, con el mundo social como el mundo caído donde el hombre se ve amenazado en su humanidad.

El filósofo no llega a decir que la historia es un errar, pero lo implica, presintiendo que las formas de las sociedades avanzadas, precisamente productos del saber científico y tecnológico, representaban un peligro para el hombre. Ortega alude al caso del obrero manual, cuya obra es anónima, indiferenciada y deshumanizada, despersonalizada, y a la tendencia natural del Estado al reglamento que produce una situación donde el individuo «se siente constantemente como el personaje de Kafka, reo de no se sabe qué posibles delitos»[19]. Ortega percibió la sociedad europea como «una prisión donde se han amontonado más presos de los que caben», y vio a Europa en peligro de convertirse en una termitera, circunstancia en que los movimientos tendrían que ejecutarse en común y hasta los músculos respiratorios tendrían que «funcionar a ritmo de reglamento»[20]. No obstante, dejó sin consumar el análisis de este problema que esbozó en *El hombre y la gente,* ya que ni se adentró en una crítica del proceso de racionalización y reificación o llegó a

---

[17] Ver *El hombre y la gente* e «Ideas y creencias».

[18] «Individuo y organización» *Obras completas, op. cit.,* tomo IX, págs. 683-684. Ver *El hombre y la gente.*

[19] «Individuo y organización», *op. cit.,* págs. 688-689.

[20] «Las profesiones liberales», *Obras completas, op. cit.,* tomo IX, pág. 699.

explorar la estructura de las sociedades avanzadas como consecuencia de la racionalización y en última instancia de la metafísica, de la misma metafísica que se había venido complaciendo en desmontar. Este lapso se debe a la ilusión de creer que el ciclo histórico iniciado por la metafísica racionalista y su precipitado, las ciencias exactas, estaba en su ocaso. Como consecuencia dramatiza lo insólito y ominoso del fenómeno social como proceso deshumanizador, hasta expresarse en términos gnósticos refiriéndose a la sociedad como cárcel y al Estado como una fuerza impersonal y arrollante, de carácter desazonador y monstruoso.

El que Ortega a pesar de sus tremendas intuiciones no siguiera adelante en su análisis de la reificación del hombre, se debe en parte al hecho de que se quedó aprisionado en una dialéctica de lo uno o lo otro, en polarizaciones del comportamiento fundamentadas en analogías entre lo individual humano y lo animal. Al definir el «ensimismamiento» como lo esencialmente humano contra la alteración, Ortega estableció una analogía con el comportamiento animal carente de un mundo interior y eternamente somnolente y alterado. El único comportamiento humano análogo al comportamiento animal es el comportamiento social, especie de instinto, que actúa mecánicamente y que ocupa el lugar de una intencionalidad que surge del individuo pero que actúa en el individuo convirtiéndolo en autómata. Esta visión del hombre como autómata social corresponde a la era de la cibernética, visión del hombre que ya había intuido Leibniz inventor de una máquina de calcular y del cálculo infinitesimal, que percibió al hombre como libre y autómata a la vez. La visión del hombre como ser somnolente, autómata social, se basa más bien en una analogía con el animal que con una máquina y corresponde a la visión gnóstica de un hombre caído en la materia y el pecado, sumido en la somnolencia, olvido o intoxicación del mundo y de la redención como una llamada o vocación a despertar de ese sopor.

Ortega entendió la filosofía como un despertar de la somnolencia y estupor del mundo a la luz y a la claridad, que corresponde en el gnosticismo a la toma de conciencia del que está sumido en la intoxicación del mundo. La filosofía es la llamada a la luz, el despertar de la oscuridad del mundo y análoga en este sentido a la revelación. Ortega entendió buena parte de la filosofía, la tradición aristotélico-escolástica, el pensar estrictamente lógico, el empirismo, como una forma de somnolencia, como el triunfo de la «opinión reinante», del «lugar común» y del sentido común. Parte de la filosofía participa pues del «pensar ciego, mecánico», generado por sugestión e «hipnotización» colectivas:

> El hombre, en cuanto viviendo de los usos colectivos, es un autómata dirigido por la sugestión social; vive en perpetua catalepsia. Ésta no es un efecto

psíquico de la percepción, sino un efecto sociológico de la sociedad sobre el individuo[21].

Toda filosofía fundamentada en el sentido común, y para Ortega la aristotélico-escolástica es el paradigma de esta manera de pensar, «resulta ser una filosofía de catalépticos esclavos psíquicos del lugar común y víctimas del lugar comunismo». El ideal filosófico para Ortega es una «razón insomne», la capacidad de mantenerse despierto en la «enigmática oscuridad del mundo», y el ideal del filósofo, aquel que se aparta de las convicciones y usos se aisla en la soledad, de ahí su admiración por Descartes, el que se percibió a sí mismo «como un hombre que avanza sólo y en las tinieblas», frase que ejemplificó para Ortega el estar «viviendo la desazón de ese perdimiento en el mundo»[22].

Los ejemplos y paradigmas derivados de la época barroca recurren con frecuencia en la prosa del segundo Ortega, que se aficionó a la metáfora de «la vida es sueño». El encontrarse con la propia vida y en el mundo lo esclareció con un símil teatral de raigambre calderoniana, el caso de «alguien que dormido es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que lo despierta, es lanzado a las baterías delante del público». La encarnación artística de esta situación es *La vida es sueño* de Calderón, obra que posee una definida estructura gnóstica y texto compañero del *Discurso del método,* paradigma de lo que Ortega llamó «la razón insomne», del continuo querer despertar, y a la que Ortega se refirió en las siguientes palabras:

> Tenía razón Calderón en un sentido aún más concreto y trivial de lo que él supuso: por lo pronto la vida es sueño, porque es sueño toda realidad que no se captura a sí misma, que no toma plena posesión de sí misma, que se queda dentro de sí, y que no logra a la vez, evadirse de sí misma, y estar sobre sí[23].

El filósofo subraya que a este respecto no hay diferencia entre el hombre inculto y el hombre de ciencia, porque «también el físico es sonámbulo, no sólo en su vida común, sino que al hacer su ciencia sonambuliza». Nuestra vida es sueño, reitera, y el «único esfuerzo que el hombre puede hacer para despertar, para acordar y vivir con entera lucidez consiste precisamente en filosofar». La filosofía no es sueño sino «insomnio», es «infinito alerta», «voluntad de perpetuo mediodía», «vocación a la vigilia y a la lucidez»[24].

---

[21] *La idea de principio en Leibniz...*, *op. cit.*, págs. 239-250.

[22] *Sobre la razón histórica* (1944), *Obras completas, op. cit.*, tomo XII, págs. 290-298.

[23] *Sobre la razón histórica* (1944), *op. cit.*, pág. 303.

[24] «Comentario al "Banquete" de Platón», *Obras completas, op. cit.*, tomo IX, pág. 775.

En el pensamiento gnóstico, la convocación al hombre para que despierte de la somnolencia e intoxicación del mundo es una llamada a la luz, despertar que adopta la forma de un reconocerse a sí mismo, un coincidir consigo mismo. El filosofar se configura en el segundo Ortega como una «gnosis», un saber que posee un signo soteriológico inconfundible. Esta visión del filosofar corresponde a un compromiso individual del filósofo, a una manera de pensar ubicada en el saber individual que parece estar en contradicción con la tarea social que Ortega asumió para la filosofía. Esta contradicción, esta experiencia doble de la filosofía, como vivencia individual e intransferible, análoga a la experiencia del artista o del místico, y la filosofía como proyecto social en la que participa la comunidad de investigadores, chocan entre sí en el discurso raciovitalista. El valorar a Ortega por la dimensión social de su pensamiento, y la proyección de este sobre la filosofía de hoy día, embalada casi como empresa colectiva de la comunidad intelectual, no nos da la medida esencial de su pensamiento, aunque encontráramos en los intereses de la filosofía actual como razón práctica y comunicativa más que suficientes ecos de la empresa raciovitalista. Lo más significativo del pensamiento de Ortega no es su proyección como razón instrumental, práctica y comunicativa, sino la inquietud y desazón que impulsa su búsqueda, ímpetu ya reprimido o remansado en los recovecos del discurso o explosivamente torrencial, irrupción súbita de una confesión reprimida. La imagen del pensador solitario debatiéndose entre el ser y no ser, no contradice la figura del filósofo público, su ambiciosa proyección de la razón histórica y vital como base de una renovación radical de la filosofía, la cultura y la sociedad.

Al volver del exilio Ortega esbozó en el plan del Instituto de Humanidades, el esquema de una reestructuración de las Humanidades, específicamente de la antropología, sociología, lingüística, historia del arte y la literatura y hasta la economía, desde una nueva fundamentación de la metodología de la historia. Este proyecto asume para la filosofía una tarea social paralela a la propuesta por el neo-marxismo y a la vez su carácter legislador de las ciencias característico del kantismo. Ortega concibió la razón histórica como una forma de pensar en radical oposición a la tradición, en la que participaría la comunidad de investigadores, es decir, como una razón dialogante y comunicativa. A la vez Ortega rechaza más o menos explícitamente el pluralismo filosófico, en el sentido de que percibió la razón histórica como una necesidad impuesta por el proceso histórico, una especie de auténtica vocación de la humanidad occidental. En este sentido la vocación filosófica de la razón histórica se inscribe en el patrón hegeliano, de la filosofía como una visión de la totalidad, o actualización en la historia de la verdad de la historia que Ortega calificó como «desmitificación de lo real». La razón

vital como razón práctica no deja de poseer una función soteriológica al postular una redención del hombre y la cultura de Occidente, cuya agonía había sido objeto de numerosos análisis y profecías desde fines del siglo XIX. La razón histórica y vital como soteriología es la consecuencia directa del pensamiento gnóstico de Ortega. Ortega ejemplifica a la perfección el dilema de la filosofía en nuestra época, el camino individual del «hombre que avanza sólo en las tinieblas», y la fe en una razón instrumental y práctica corroborable en un contexto social. Ortega llegó a sospechar que quizá el espacio para la razón sólo era posible en la soledad de la meditación, o a lo más con formas restringidas de comunicación e imposible en el espacio social. Sus últimos años le vieron oscilar entre la esperanza y la desesperanza, la pregunta ¿qué es filosofía?, vestíbulo de la segunda navegación, se transforma en una pregunta no formulada explícitamente, pero vivida y pensada intrafilosóficamente: ¿para qué la filosofía?

Ortega escribió sus páginas más profundas en la soledad y angustia del exilio, distanciado de los *idola fori,* del gran mercado del mundo, y es en esas páginas donde surge esa vivencia radical de la filosofía como experiencia abismática del nihilismo, que se propuso superar con recetas y programas filosóficos sobre los que llegó a dudar. La vertiente abiertamente metafísica y gnóstica del pensamiento de Ortega terminó desembocando en una cuestión desdeñada por los filósofos en general desde Hegel en adelante, el problema de una teodicea, justificación de Dios o la divina providencia que ya desde Leibniz había adoptado la forma de una justificación de la razón. Ortega critica la idea de Leibniz de que lo real es posible por estar fundada en la idea del Ser que Platón y Aristóteles inculcaron en la subsecuente filosofía, a saber, que el ente es «autárquico», que es de suyo «logro», «suficiente», «inteligible» y sostenido en los principios de identidad, no contradicción y razón suficiente. Ortega no aceptó la idea de la «perfección» o «bondad del ser» que dio a toda la ontología posterior una base de «inconmovible optimismo». La idea de Leibniz del «mejor de todos los mundos posibles» fundamentada en el principio de razón suficiente, cuya raíz en la perfección de Dios, del *ens perfectissimus,* implica que el mal efectivo que hay en el mundo se justifica al evitar otro mal mayor. Ortega interpreta el «optimismo» de Leibniz en el sentido de que el mejor de todos los mundos posibles significa el menos malo de otros mundos posibles y peores. Contra el optimismo impremeditadamente irónico de Leibniz opone un concepto del ser en el cual no incluye garantía alguna de que no se malogre, es decir, de que «su intento de ser no sirva sólo para demostrar que es imposible»[25].

[25] «Del optimismo en Leibniz», *Obras completas, op. cit.,* tomo IX, págs. 344-351.

Hay que ahondar por lo tanto según Ortega en el «optimismo» y «pesimismo» de la ontología y preguntar qué sentido puede tener decir que el ser es bueno o decir que es malo. Habría que preguntar en qué sentido «un mal posible» aún mayor que el efectivo justificado como parte de un todo que es bueno, podía ser, o es. El filósofo sugiere una nueva disciplina, una distetelogía, encargada de investigar «las imperfecciones de la naturaleza» como contrapartida al inveterado teleologismo de la ontología. Tal proyecto lo consideró necesario para «volver a ajustar la mente del hombre a su destino»[26]. Lo que no queda claro es en qué podría consistir ese destino del hombre, si éste es, como insistió Ortega, una entidad infinitamente plástica con la que se puede hacer lo que se quiera. Ortega propuso trabajar esa plasticidad con un fin auténticamente racional que concibió como la ubicación del hombre y la cultura europea en la razón histórica, única solución frente al desenfrenado utopismo del racionalismo y el sonambulismo de la ciencia y la cultura cientifista. Soñó con una razón histórica no sólo como un *filum meditandi,* hilo de Ariadna para sacar al hombre del laberinto del mundo en que paradójicamente le había sumido la razón, sino como razón práctica, como forma de vida y empresa cultural. Este proyecto asume que la razón debe adaptarse a lo fortuito, al azar, a lo que está en movimiento, ser razón histórica, razón narrativa, y no deductiva o inductiva.

Por lo tanto Ortega rechaza el principio de razón suficiente, que dice que nada es sin razón y que todo tiene una razón, ***nihil est sine ratione,*** proponiendo abandonar lo real a su desnudez de «puro hecho sin fundamento y sin razón»[27]. En esa brecha o abismo que se abre al negar el principio de razón suficiente, Ortega introduce la razón vital e histórica, o la razón de la sinrazón, aunque con la esperanza todavía hegeliana de que hay una razón en la vida y en la historia. Al final de su vida Ortega se dio cuenta de que la idea de la razón histórica era sólo una esperanza, de que el proceso de la historia occidental iba por otros derroteros, afirmándose en los principios inflexibles del principio de razón suficiente, aunque no queda claro de los textos publicados si Ortega en su fuero interno se convirtió en descreyente de su propio sistema, de su propuesta de una razón práctica o histórica. Hay indicios para suponer que percibió el proceso histórico más allá de todo esfuerzo legislativo o aún interpretativo de la filosofía. El filósofo oscila entre una fe filosófica, una fe en la razón y un nihilismo que le llevó en ciertos momentos a rechazar de golpe toda la tradición filosófica y a suponer una nueva manera de pensar, un camino radical-

[26] «Del optimismo en Leibniz», *op. cit.,* págs. 343-344.
[27] «Del optimismo en Leibniz», *op. cit.,* pág. 350.

mente nuevo. Y es que el principio de razón suficiente se instaló de nuevo en su pensamiento, en la idea de la vida como primer principio pre-teórico, incontrovertible y absoluto, es decir, como razón vital suficiente.

Al final de su vida Ortega entendió la vida humana, su ser en el mundo como viviente contradicción de los principios de la ontología, porque el hombre, visto desde la perspectiva de su propio existir, como ser contradictorio e insuficiente, es un ser «imposible» y a la vez «real». Esa contradicción se le escapa a la filosofía viciada por los principios de identidad, de contradicción y de razón suficiente. Sin embargo Ortega, que se topó con un estupendo problema, lo escamoteó al recaer en un historicismo radical con que quiso conquistar un nuevo principio de razón, de razón histórica que correspondiera a una realidad en continuo devenir, libre del principio de razón suficiente. El filósofo se enfrentó a un problema que daba vértigo, a la contradicción del ser imposible y real a la vez, cuestión que abisma el pensamiento arrojándolo en el vortice del devenir histórico, la era de la tecnología, actualización de lo imposible por un ser finito que violenta peligrosamente esa finitud, ese ser posible y real. Lo alucinante es que el hombre se encuentra en un proceso donde la diferencia entre lo real y lo imposible se borra, al convertir lo imposible en lo real. Desde esta perspectiva la filosofía de una razón vital e histórica sólo puede ser una filosofía vivida, cosa privada y personal. Razón vital, como bien vio Unamuno, es una contradicción y sólo es posible como vivencia de esa contradicción, no como resolución o integración. Ortega nos legó una viva crónica de esa experiencia contradictoria, a pesar de todas sus fórmulas, programas y manifiestos, esa es su intrafilosofía, la que sostiene y alimenta al filósofo positivista, encandila al ironista y hace retorcerse al sofista en retóricas gesticulaciones anverso de la lógica sorda y austera con que va tapando el vacío que el teósofo gnóstico que llevaba dentro había venido despejando. En sus últimos años tiende a hablar de la «muerte de la civilización occidental», que se ha «estrangulado con sus propios principios», pero que tiene que resucitar de sus propias cenizas, ya que esa muerte no significa una desaparición».

La experiencia gnóstica y hasta maniquea de la existencia que se trasluce en la intrafilosofía de Ortega parece subsumida en su concepto de la historia, concepto en el que anima un nihilismo ontológico que el filósofo vanamente pretendió subyugar. Al hablar de la muerte de una creencia, de la fe cristiana y de la fe en la razón y de la muerte de la civilización occidental, está hablando, quiéralo o no, de lo que Nietzsche llamó la «muerte de Dios», pensamiento que inspira el cambio de dirección de Heidegger. Sin embargo Ortega no habla de Dios, sino de la civilización occidental, y así puede enunciar de manera atenuada un

principio de la crítica nietzscheana de la cultura: «Como el preboste de París a la muerte del rey, gritemos: La civilización occidental ha muerto, viva una nueva civilización occidental. Que la antigua se suceda a sí misma» [28].

Existe un curioso paralelismo entre el pensamiento de Heidegger y el de Ortega, paralelismo que no se debe sólo a posibles y reales influencias del pensador alemán, sino a una búsqueda por parte del español que irónicamente le llevó a refutar continuamente a Heidegger, y no sólo por cuestiones de precedencia y originalidad, sino por una tendencia al pragmatismo, a la solución práctica de los problemas en pugna con el aliento especulativo que le arrastraba a plantearlos. El de Ortega fue un enorme talento metafísico, lastrado no sólo por ese positivismo visceral que le obligó a practicar la metafísica a su pesar, sino por una actitud ante la tradición y específicamente ante la tradición filosófica, actitud que se caracteriza por un promiscuo apetito de novedad y una falta de veneración o respeto ante la tradición. Se supone que el filósofo es un rebelde ante la tradición, que rechaza la autoridad y empieza en un sentido de nuevo como hizo Descartes, radicalmente, pero la verdad es que el filósofo o el escritor, no empieza solamente de nuevo, sino que continúa una tradición. La tradición que reprimió Ortega se le tornó vengativa, se le puso extrañamente por delante en la imagen viva del adversario cuyo filosofar consistió en una continua vuelta atrás. El segundo Ortega entró en ese juego dejando atrás al novador de la primera época, y profundizó como no había hecho antes en la tradición que siguió tratando de superar pero ya con otro signo, como integración del espíritu dionisíaco y apolíneo, de Cristo y de César. Es esa disposición ante la tradición, clave del temple de ánimo filosófico de Ortega y de sus logros y fracasos, lo que ocupará el próximo y último capítulo de este estudio.

[28] «Pasado y presente del hombre actual», *Obras completas, op. cit.*, tomo IX, págs. 660-661.

Capítulo 17

ANTE LA TRADICIÓN ¿PARA QUÉ LA FILOSOFÍA?

Ortega concibió el quehacer filosófico como un progreso del espíritu humano hacia lo que llamó «desnudamiento de lo real». La historia de la filosofía se manifiesta en dos grandes movimientos, el primero e inicial que surge con el nacimiento de la filosofía en Grecia y se extiende hasta el final de la época medieval, y un segundo proceso, superación del primero, impulsado por la revolución cartesiana a comienzos del siglo XVII. Para el alma antigua —escribió hacia 1924— «el sujeto no es más que una de tantas cosas, inmersa en el gran mar del ser», donde las cosas existen apoyándose unas en otras hasta formar la gran arquitectura del universo. Con Descartes la única existencia segura de las cosas está confirmada en tanto son pensadas, en cuanto cogitaciones, como ideas o contenidos de la conciencia. El sujeto maltratado en la filosofía antigua, donde no aparece el término «yo», constituye el primer principio de la filosofía moderna[1].

En términos generales, la percepción de Ortega tiende a simplificar la cuestión a favor de la razón vital, como corrección del idealismo, y de ahí que su concepto del sujeto de la época moderna como conciencia

[1] «Las dos grandes metáforas», *El espectador, Obras completas,* Madrid 1946, tomo II, págs. 290-291.

«Kant: reflexiones de centenario, 1724-1924», *Obras completas, op. cit.,* tomo IV, págs. 55-58.

¿Qué es filosofía?, Obras completas, op. cit., págs. 388-406.

Unas lecciones de metafísica, Obras completas, op. cit., tomo XII, págs. 120-128.

Sobre la razón histórica, Obras completas, op. cit., tomo XII, págs. 165-182, 183-199.

y razón, limite la *res cogitans* a las operaciones conceptuales e imaginativas y excluya del concepto representar o pensar un comportamiento general ante las cosas. El filósofo no exploró el cómo de la transformación de la visión griega del *hypokeimenon* como algo que subyace presente por sí mismo y que no significaba todavía sujeto, sino cualquier ente, incluyendo al hombre, el *ego,* el verdadero ser real precedente a todo lo demás y accesible a sí mismo en función de una certidumbre. No obstante, Ortega parte del carácter indubitable de la autocertidumbre de la conciencia sobre sus propias representaciones como fundamento de la filosofía moderna y aunque se propusiera relegar el yo, la conciencia, a un papel secundario, se mantuvo dentro del principio que mueve a la filosofía moderna, el encontrar un fundamento indubitable, un *fundamentum absolutum et inconcussum,* que él mismo llamó acertadamente «cartesianismo de la vida».

Concibió la filosofía, el auténtico filosofar, como un «regreso» del filósofo al «origen de su tradición», con el propósito de volver a su «propio y actualísimo pensamiento», consciente de que todo el pasado filosófico gravita sobre su personal ideación[9]. Al sumergirse en el origen de la filosofía a fin de volver desde allí al presente, «deslizándose por la intimidad, arcana y subterránea vía de la evolución filosófica», cada sistema parecerá aclarado por la situación humana que lo inspiró, manifestando su insuficiencia, punto de partida del sistema sucesivo. Cada nuevo sistema o innovación de la historia de la filosofía incluye al que precede, que conserva en la forma, «cuanto menos contar con él, tenerlo a la vista y evitar sus insuficiencias, sus errores». Este caminar en el que la filosofía acumula el pasado, integrándolo con cada innovación, se revela como «un progreso» y no un mero cambio o sucesión[2].

El filósofo verá caminar «en el progreso» hacia él todo el pretérito de la filosofía, progreso no absoluto en el sentido del progreso infinito proyectado por Condorcet a fines del XVIII, sino relativo a la actividad del filósofo que lo vive. Una filosofía, por lo tanto, es verdadera no cuando es definitiva, sino cuando lleva en sí como «vísceras», las pretéritas y descubre en éstas el «progreso hacia ella misma». Aunque rechace el concepto hegeliano del progreso dialéctico de la filosofía hacia una visión definitiva, se vale del mecanismo dialéctico de Hegel eliminando su teleología:

> He aquí cómo se construye la historia de la filosofía en vista de un término —nuestra filosofía, que no es definitivo, sino tan histórico y corruptible como

[2] *Origen y epílogo de la filosofía, Obras completas, op. cit.,* tomo IX, págs. 353-354, 359-366.

cualquiera de los hechos humanos en el pasado. Nuestra filosofía se convierte automáticamente en eslabón de la cadena báquica «cuyos miembros están todos ebrios» —decía Hegel—, y tiende la mano al eslabón futuro, lo anuncia, postula y prepara[3].

Estas ideas, que datan de 1942 y preceden a su decisión de iniciar la que consideró como su obra más importante, *Origen y epílogo de la filosofía* en 1943, revelan la creencia del filósofo en la filosofía como progreso hacia el presente, limitando la idea de regreso a la necesidad de conocer ese proceso desde sus orígenes, en tanto el filosofar se alimenta de las sucesivas etapas de las filosofías que lo preceden. Ortega rechaza la filosofía como regreso en cuanto es nostalgia de instalarse en sus orígenes, o la filosofía nacida de la desesperación, ya que aunque así fuera no «podía quedarse en esto, sino salir a una fe en la razón», a una facultad que le permitiera descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella. La filosofía de Heidegger se le manifestó precisamente como una forma de nostalgia por los orígenes impulsada por la desesperación, empeñada en destruir la fe en la «razón».

La tradición surge así relativa a un progreso cuya medida es la filosofía actual, el presente del filósofo en función del nuevo proyecto de ese filosofar. Ortega rechazó la renovación de la pregunta por el Ser en función de esa idea del progreso, ya que percibió la tradición impulsada por la pregunta por el Ser como un ciclo cerrado. Concibió la tradición como una serie de «errores necesarios» en función positivista del «trial en error» y como consecuencia rechazó la posibilidad planteada por Heidegger de que el olvido original del ser en los mismos comienzos de la filosofía condicionará todo el proceso de ésta, y que ese olvido, de la diferencia entre el ser y los entes, esencia y existencia, constituyera el secreto impulso de la metafísica. El admitir este planteamiento implicaba otra manera de relacionarse con la tradición y un acercamiento diferente a la historia de la filosofía. Ésta se constiuiría no como una serie de errores necesarios, sino como un error en el olvido del ser.

Ya en 1929, cuando empieza a reaccionar ante *Ser y tiempo,* Ortega se afirmó en la necesidad de establecer como punto de partida de la metafísica de la modernidad, la duda como principio del filosofar y su necesaria consecuencia la necesidad de descubrir un principio indubitable. El problema de la filosofía no es, por lo tanto, averiguar qué realidad es la más importante, sino cuál es la más indubitable, aunque «sea poca cosa, la más humilde e insignificante»:

---

[3] «Ideas para una historia de la filosofía», en *Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía,* Madrid 1960, pág. 195.

En suma, que el problema primero filosófico consiste en determinar qué nos es dado del Universo —el problema de los datos radicales—. La antigüedad no se plantea nunca formalmente este problema; por eso, cualesquiera que sean sus aciertos en las demás cuestiones, su nivel es inferior al de la modernidad. Nosotros nos instalamos, desde luego, en este nivel, y lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable. Hallamos que no es la conciencia, el sujeto, sino la vida, que incluye además del sujeto, el mundo. De esta manera escapamos al idealismo y conquistamos un nuevo nivel[4].

El principio de la razón vital es formalmente el mismo que el de Descartes y la metafísica moderna. Ortega asimila el planteamiento de Descartes y se pregunta, como el autor del *Discurso del método,* por el verdadero ente, en el sentido del *ens certum* o indubitable. La pregunta de la filosofía griega por el ente en cuanto que es, por el ser en general, se sostiene en el asombro y no en la duda. Ortega no admitió que la duda fuera un precipitado del asombro y se empecinó en interpretar el origen de la filosofía en Grecia como respuesta a la crisis de las creencias tradicionales. La filosofía se configura, pues, como una técnica, «ortopedia de la creencia fracturada»[5]. El filosofar surgió por primera vez cuando un grupo de hombres perdieron la fe en los dioses y se preguntaron por una realidad que llamaron lo «ente», pero que ya tenía ciertos atributos previos puestos por el intelecto en búsqueda de esa realidad. Ortega convierte un efecto de la evolución de la metafísica, la duda como temple de ánimo de la filosofía moderna, en causa y origen del filosofar, y, por lo tanto, de toda auténtica filosofía. La historia de la filosofía se estructura como proceso dialéctico entre ideas y creencias, proceso en el que las ideas abren brechas en las creencias, sustituyéndolas y transformándose en nuevas creencias; por ejemplo, el desplazamiento de la fe en el Dios cristiano a la fe en la razón según el sistema elaborado en *Esquema de la crisis.*

Este proceso evolutivo de la filosofía deja atrás los problemas que confrontaron los antiguos, convirtiendo la actualidad de cada momento de la tradición filosófica en la realidad de su problemática. Si lo asombroso fue para los griegos el ser en el ente, la filosofía a que dio lugar ya no está vigente en la época moderna. Ortega dedicó muchas páginas a analizar la manera de pensar de Aristóteles, con el objeto de demostrar no sólo la transición al pensar de los modernos desde el fondo histórico inmediato del escolasticismo, sino para cerrar de una vez el libro

[4] *¿Qué es filosofía?, op. cit.,* pág. 422.
[5] *Origen y epílogo de la filosofía, op. cit.,* págs. 413-417.

de la ontología griega, reduciendo la ontología aristotélico-escolástica a una filosofía del sentido común.

De su educación neokantiana heredó prejuicios fundamentales ante Aristóteles que le sirvieron para reducir la manera de pensar aristotélica según se inscribió en la tradición, a una forma de pensar sensualista fundamentada en el lugar común, y así desenmascarar los esfuerzos de Heidegger por plantear de nuevo la pregunta por el Ser «como un capricho académico». En *La idea de principio en Leibniz y los orígenes de la teoría deductiva* Ortega interpretó el modo de pensar aristotélico a través de sus efectos en los estoicos y los escolásticos, afanado en desmontar el carácter apriorístico de la ontología, reduciéndola a abstracciones o extracciones inferidas de la sensación *(aisthesis)* que dan lugar a un «lugar comunismo», a un pensar que surge de una razón social o común.

Se incorporó en los años veinte a una corriente impulsada por la fenomenología que intentó renovar la ontología como reacción contra el dominio de las epistemologías neokantianas y positivistas que habían dominado el mundo filosófico desde la segunda mitad del siglo XIX. Ortega tendió a entender la ontología, como casi todos sus contemporáneos, en un sentido realista, como investigación del ser intrínseco de las cosas independientes del sujeto. Esta disposición le hizo limitar el ámbito histórico de la ontología eventualmente al ciclo histórico de la filosofía antigua y medieval. Esta interpretación del proceso de la filosofía excluye la posibilidad de que en la transformación del pensamiento moderno alentara la fuerza de la antigua pregunta por el Ser motivando secretamente la evolución de la metafísica de la modernidad.

Ortega no pudo aceptar que la pregunta por el Ser pudiera llegar a formar parte de la pregunta por el ser del hombre, ya que el preguntar por el ser en general había formado parte de un objetivismo ontológico afásico ante el problema de la subjetividad, descubierto por los modernos. Ortega distinguió de manera tajante entre el «objetivismo» del pensamiento antiguo y el «subjetivismo» del moderno, obligando al concepto moderno del sujeto como fundamento del filosofar a hablar un lenguaje excesivamente ególatra. El hecho es que la filosofía en el siglo XVII, íntimamente ligada a la nueva ciencia, sentó la pauta para un pensar objetivo fundamentado en la autoconciencia. La llamada pregunta por el Ser ya no tiene futuro, su vigencia en la historia de la filosofía se prolongó inercialmente en la escolástica, que dio sus últimos coletazos en los comienzos de la época moderna. En *Idea de principio en Leibniz...*, Santo Tomás habla el lenguaje de Aristóteles e inversamente, convirtiendo el efecto en causa, Aristóteles habla el lenguaje de los Padres de la Iglesia.

La interpretación del concepto aristotélico de lo inteligible, *noetón,* ilustra el método interpretativo de Ortega en su acercamiento al problema de la ontología.

... pero el famoso *noetón* inteligible no consiste más que en aquél primitivo extracto sensual o imaginación. De donde resulta que la inteligencia no entiende nada nuevo que no hubiese ya entendido la sensación[6].

Ortega rechaza el principio de la ontología aristotélica, a saber, que el *nous* o inteligencia divina gobierna al ente y lo hace transparente, es decir, inteligible y que a causa del *nous* en su traducción moderna, la *ousia* o sustancia es noética, transparente o inteligible. Para Aristóteles, la *energeia* o *entelecheia,* es decir, la presencia o persistencia de lo individual, del ente en cada caso, es como el efecto de la luz que en su brillar efectúa la transparencia de todas las cosas, transformando, por ejemplo, los colores posibles en colores reales. Ortega, que quiso destruir la idea del ser como *a priori,* reduciéndola a la inflación de un concepto basado en la sensación, desarticuló la metáfora del Estagirita, como el esfuerzo por divinizar un pensamiento esencialmente naturalista y profano.

La metáfora del Estagirita que pinta al intelecto agente como una luz, no es apenas metáfora, porque significa el poder de hacer manifiesto el sentido de los conceptos; esto es, que nos demos cuenta de ellos, que entendamos lo que hay que entender, como la luz hace manifiestos los colores de la naturaleza. Pero el caso es que el contenido del concepto está ya manifiesto en la sensación o intuición sensible, y si no lo estuviera allí, no podría estarlo en ninguna otra potencia mental. De modo que, en absoluto, no es metáfora en cuanto que la luz, la auténtica luz, no la metafórica, es la sensación de luz o la luz iluminando que efectivamente nos pone delante del gran panorama de las cosas[7].

Ortega basa su argumento en el hecho de que el concepto es un extracto de la intuición, una abstracción de los elementos que la atención ha fijado en lo visto e intuido. Ortega ofrece el ejemplo del nombre caballo, que surge en numerosas intuiciones, cuyo significado es incontrolable hasta que queda acotado como término o concepto, como *logos* o razón, por ejemplo, como nombre de la definición que da la zoología a este animal. Es el caso del término mesa, por ejemplo, que designa toda una serie de artefactos distintos entre sí que tienen el mismo extracto. La reducción de la manera de pensar aristotélico-escolástica a la

[6] *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* Madrid 1979, pág. 134.

[7] *La idea de principio en Leibniz..., op. cit.,* págs. 135-136.

sensación naturalista y al lugar-comunismo basado en la abstracción o extracción de lo visto o intuido, le sirve para desmontar toda la ontología aristotélico-escolástica como una especie de superstición que supone la abstracción como una «operación mágica» por medio de la cual lo abstraído adquiere una nueva y distinta naturaleza de la que tenía cuando estaba en lo concreto.

Ortega percibió en la tradición filosófica una beatería hacia lo abstracto complicada con una beatería hacia lo universal, ambas procedentes del «Mississipi de la beatería», Platón. Los pasos durante su segunda época en la crítica de la tradición ontológica son paralelos a los del Heidegger de *Ser y tiempo* y su esfuerzo por romper el dominio del término de sustancia, transformación de la *ousia* aristotélica, concepto incapaz de captar la esencia del hombre ni la esencia de las cosas que preocupan al hombre. En *Ser y tiempo* el ataque va dirigido principalmente a Descartes, el fundador del idealismo metafísico, pero a la vez va contra la interpretación aristotélica de *ousia* que abrió paso al concepto de sustancia. No obstante, Heidegger fue hasta 1919 un filósofo aristotélico-escolástico de nuevo cuño, posición que pronto superó. La experiencia de la ontología antigua y medieval desde la fenomenología le llevó a descubrir múltiples y ocultos sentidos del término 'ser' en la facticidad y temporalidad del ser de la existencia del ser-ahí.

Un caso ejemplar es la metáfora de la luz que criticó en Aristóteles, imagen que siguió activa en la historia de la filosofía, galvanizando nuevas metáforas. En Leibniz, la metáfora irrumpe en función del sujeto cognosciente dentro de la tendencia de la filosofía moderna de buscar las condiciones de la posibilidad de conocer desde el sujeto contra el «realismo» y el «objetivismo» de la filosofía antigua. La metáfora de la luz reaparece en Leibniz para ilustrar el apriorismo del conocimiento desde la subjetividad en una imagen que describe el ímpetu dinámico e interno del conocer, «Como fuegos vivos, trazos luminosos, escondidos dentro de nosotros que brotan al contacto con los sentidos»[8]. El mismo Ortega acudió a la metáfora ubicándola en la vida fuera de la subjetividad y de las cosas. En *¿Qué es conocimiento?* escribió: «Yo no soy el lugar donde la reflexión se produce, sino que me encuentro desde luego inmerso en ella, como en una luz. La vida se alumbra a sí misma y toda ella tiene una dimensión de autoalumbrarse, de autofosforescencia»[9].

La metáfora se constituye en la imagen de Ortega como la existencia, la realidad vida humana, ni objeto, ni sujeto, sino una presencia

[8] Argumento enarbolado por Théophile contra las doctrinas de Locke en *Nouveaux essais sur l'entendement humain.*

[9] *¿Qué es conocimiento?,* Madrid 1984, pág. 20.

que los pone de manifiesto. El segundo Heidegger, que trató de trascender la metafísica de la luz, recuperó la arquetípica metáfora originalmente platónica, en su visión de *Die Lichtung,* palabra que usa en un sentido que nada tiene que ver con el adjetivo *licht* en el sentido de *hell,* claro. La *Lichtung* es lo abierto, que no presupone a la luz, sino al revés, la hace posible. La *Lichtung* precede y hace posible lo presente y también el *lumen naturale* o la luz de la razón que necesita del *Lichtung* «que permite al ser y al pensar el estar presente el uno y para el otro». La metáfora de Heidegger que se propone trascender todo pensar lógico y representacional, implica un salto a lo que llamó «el tranquilo corazón de la Lichtung, el lugar del silencio en el que se da la posibilidad del acuerdo entre el ser y el pensar, es decir, la presencia y su recepción»[10].

Ortega hizo una división tajante entre la filosofía antigua y la moderna y a la vez entre la metafísica de la modernidad y su propia filosofía. Heidegger, por su lado, reconoció que el laberíntico camino de la metafísica desembocaba en la era de la técnica. Para Heidegger, la metafísica durará más aún en su nueva transformación que toda su historia anterior, es decir, la metafísica es un destino que no está en las manos del hombre el superarlo o cancelarlo por un acto de voluntad. El pensamiento sólo puede preparar paulatinamente una manera de pensar en que pensamiento y ser se avengan, algo que queda bajo el signo de la incertidumbre y el peligro. La tradición para Heidegger se constituye como un destino inaccesible a la historiografía y al historicismo, y, por lo tanto, a la metafísica. Al rechazar la vigencia de la pregunta por el Ser, Ortega, por su lado, no admite la posibilidad de que en el carácter remoto de los fragmentos que han sobrevivido de los primeros pensadores griegos, se esconda la proximidad histórica de algo todavía no dicho, algo que hablará en un tiempo futuro[11].

---

[10] «El final de la filosofía y la tarea de pensar», en *¿Qué es filosofía?,* traducción y estudio de José Luis Molinuevo, Madrid 1980, págs. 108-120.

[11] La visión orteguiana de la historia de la filosofía asume que ninguna filosofía es la definitiva, sino que todas se sumergen en «el flujo histórico de lo corruptible», y que son constitutivamente un «error», pero aún siéndolo «es todo lo que tiene que ser», porque cada filosofía es el «modo de pensar auténtico» de cada época y de cada «hombre filósofo». Una filosofía es verdadera «no cuando es definitiva —cosa inimaginable— sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en éstas el progreso hacia ella misma. («Ideas para una historia de la filosofía», *op. cit.,* págs. 194-195). La visión heideggeriana de la historia de la filosofía asume esa historia como un proceso a descifrar, en el que va inscrita la historia del olvido del Ser. Para Heidegger, el regreso del filósofo a los órigenes de la filosofía no es solamente volver a reproducir «aquella situación originaria en la que la filosofía nació» según las palabras de Ortega, sino plantearse la pregunta por el Ser enunciada por los primeros pensadores, pregunta que le queda al hombre todavía por delante. El concepto heideggeriano de la historia de la filosofía es para-

La atención que prestó Ortega al pensamiento de Aristóteles y la escolástica en su segunda época responde a una necesidad de aclarar el problema de la ontología de una vez para siempre, y simultáneamente, de desmontar la ontología de Heidegger, al que percibió como el verdadero adversario y renovador de la tradición aristotélico-escolástica. Esta empresa que quedó inconclusa, ya que no llegó a completar *Origen y epílogo de la filosofía* y *La idea de principio en Leibniz...*, representa la ambición de Ortega de abrir paso a la razón vital e histórica fundamentándola en una exégesis o metahistoria de la razón. Ortega concibió su propia filosofía como una nueva manera de pensar, una apertura hacia un futuro en el que la filosofía daría paso a otra forma de la razón, desconocida para los griegos y para los modernos. El nuevo radicalismo que pedía a la filosofía consistía en superar la tradición e iniciar una manera de pensar ni filosofía ni ciencia, en el que la cosa o el tema de la filosofía no sería ni el ser ni la autoconciencia, sino la vida humana. Esta ambición es paralela a la de Heidegger, ambos pensadores anunciaron el fin de la filosofía y la aurora de una manera diferente de pensar. La diferencia esencial es que el camino de Heidegger parte de una vuelta atrás, a comenzar de nuevo donde el pensamiento de los primeros pensadores que todavía no eran «filósofos» dejaron la cuestión, mientras que Ortega, impulsado por un optimismo historicista, ve como más inmediata esa transformación del pensamiento para la cual no existen modelos o puntos de arranque en lo más remoto y originario de la tradición. En ese sentido, Ortega, a pesar de su resistencia al lenguaje terminológico de la tradición y su afirmación de un decir metafórico, aceptó la «razón» como base del nuevo pensar, una razón reformada y consecuente con la nueva cosa o tema de la filosofía, la

---

dójico ya que rompe el orden cronológico de la filosofía como regreso hacia sus orígenes y progreso hacia sí misma en el actual presente histórico.

Para Heidegger el Ser es lo más cercano (*Das Sein ist das Nächste)* pero a la vez lo más lejano al hombre, ya que éste, aferrado a los entes como lo cercano aunque esencialmente estén más alejados que el Ser, se ciega ante la misteriosa y sencilla cercanía que se manifiesta fundamentalmente en el lenguaje en el que el hombre habita y que se constituye como el hogar del Ser. Mas para Heidegger si el hombre va a encontrar un camino hacia el Ser, avecinarse al Ser (*in die Nähe des Seins),* tendrá que aprender a existir en lo innombrable. Desde esta perspectiva la historia de la filosofía es una misma cosa con la destrucción de la historia de la ontología, un limpiar la maleza para abrir caminos hacia el Ser. En este sentido toda cronología que habla de un progreso en el proceso de la filosofía, tiene poco que decir en lo que se refiere al Ser, ya que el olvido del Ser se ha inscrito en la evolución y transformación de la metafísica. En «Qué es eso de la filosofía» Heidegger rechaza que la filosofía y las épocas de la filosofía deriven unas de otras como necesidad de un proceso dialéctico («Was ist das die Philosophie?» Pfullingem, 1956, página 18), argumento que va contra Hegel y que incluye la interpretación de la historia de la filosofía como serie dialéctica por Ortega. Partes de *Origen y epílogo de la filosofía* fueron publicadas en alemán en un homenaje a Karl Jaspers.

vida humana en oposición al ser de la ontología. El salto que preconizaba Heidegger no fue aceptable para Ortega, creyente en el imprescindible papel de la razón en todo conocimiento filosófico. Esta actitud precipitó en Ortega la tendencia a demoler precipitadamente la tradición sin tomar en cuenta la persistencia en toda la tradición de los motivos esenciales de la metafísica en continuo proceso de transformación.

La creencia del filósofo, que el pensamiento tenía que ser esencialmente razón práctica, es decir, consumarse en la historia, confirmarse en las circunstancias y constituirse como orientación en el caos y perdimiento de la existencia, le impuso un criterio positivista y pragmático ante el pasado filosófico, que entendió en función de la actualidad de los problemas. Por tanto, para Ortega, existe lo impensado, como lo que todavía queda por pensar, que es el cometido de los modernos y que corresponde a otras circunstancias, a otra actualidad. No admitió que el llegar a lo no pensado tuviera que ser un camino que regresara a los orígenes del filosofar, aunque sí llegó a rozar un concepto heideggeriano con la idea de que el pensar original de los primeros pensadores, que todavía no eran «filósofos», quedó abortado en la transformación del pensamiento como *aletheia,* en filosofía.

En este sentido, Atenas fue una rémora para la filosofía, ya que con su «tenaz reaccionarismo, consustancial con su democratismo, fue la causa de la evolución patológica que siguió al pensamiento griego y no le dejó llegar a su propia madurez» [12]. A diferencia de Heidegger, Ortega no entiende este proceso como consecuencia de que en los orígenes de la filosofía acechaba ya el olvido del Ser, sino que lo percibe sociológicamente como una evolución que alejó el pensamiento griego de su primera inspiración impulsándolo a un desarrollo «anormal». Ortega insinúa que esa anormalidad o patología ha condicionado la historia de la filosofía, creencia que pone de manifiesto en su análisis del modo de pensar aristotélico-escolástico y de la tradición idealista moderna. Sin embargo, nadie parece escapar a ese impulso «patológico» que se infiltra en las mismas imágenes, metáforas y conceptos con que lo denunciamos. Ejemplo de este inescapable proceso ante el que toda decisión libre fundamentada en una voluntad histórica fracasa es la forma en que un concepto clave del aristotelismo escolástico que criticó Ortega contundentemente declarándolo obsoleto, finado y vía muerta, se le instaló en su propio filosofar.

Ortega entendió el escolasticismo como filosofía recibida y a toda filosofía recibida como una forma de escolasticismo. La filosofía recibida es la fosilización o mecanización de un impulso original y auténtico.

---

[12] *Origen y epílogo de la filosofía, op. cit.,* págs. 424-426.

En este sentido, la época del escolasticismo, el medievo, no es una época de «libertad» que aparece cuando el sentimiento de inseguridad del hombre «libre» y prepotente consciente de su naufragio busca en la duda una tabla de náufrago. Los grandes momentos de la filosofía, sus comienzos en Grecia y su renovación en el XVII son épocas de duda y de libertad. Descartes encontró la forma moderna, la resolución de la duda en un método, método como reacción a una duda y ésta, a la vez, como postulación de un método[13]. La modernidad se inicia con esa unión de duda y método, y de ahí su superioridad sobre la tradición. Para el filósofo, los mecanismos formales del filosofar siguen siendo los mismos, el método como reacción a la duda, duda como postulación del método. Ortega concibió la originalidad de la razón vital e histórica como el descubrimiento de un nuevo fundamento del filosofar, antecedente a la relación sujeto-objeto postulada por el idealismo desde la autocertidumbre de la conciencia. Esa nueva realidad que hace posible la subjetividad del sujeto y la objetividad del objeto, es la vida humana como realidad radical, en la que nunca se había fijado la metafísica. Desde esta perspectiva, la filosofía escolástica se configura como una senescencia, una petrificación de la tradición en el contexto histórico de una época sin libertad dominada por la creencia en el principio de autoridad. Ortega hizo suya la visión hegeliana del escolasticismo y de los orígenes del pensamiento moderno. El moderno parte de dos principios desconocidos para la Edad Media, en que fundamenta su filosofar, la realidad indubitable del yo pensante y la libertad de conciencia frente a la autoridad de la tradición.

El escolasticismo, como consecuencia de ser filosofía recibida y trasplantada de otra cultura y otra lengua, obligada a servir como explicación de la fe cristiana y lastrada por el realismo del pensar aristotélico, no se planteó nuevos problemas, limitándose a disputar y a derrochar ingenio sobre las cuestiones heredadas de los griegos. Al no entender ya las nociones griegas en su contexto original, en sus raíces, terminó degradando la «ciencia en terminología». El escolasticismo se convirtió en un tremendo esfuerzo intelectual que tejió sus silogismos sobre un vacío, situación que Ortega llamó trágico-cómica, sin considerar la posibilidad de que a él mismo le alcanzara alguna consecuencia de esa supuesta tragicomedia. Entre los ejemplos que ofrece el filósofo del patético esfuerzo de los escolásticos fue el querer pensar al Dios cristiano como ente, quijotada que calificó de «fatal mala inteligencia» porque el «Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente por muy realissimum que se le quiera decir». Si el ente es la realidad

[13] *La idea de principio en Leibniz...*, *op. cit.*, págs. 197-297.

no divina, y a la vez fundamento de lo real, no cabe mayor *quid pro quo* que pensar a Dios como ente:

> Como esto es imposible, en el pensamiento medieval, Dios, comprimido dentro del Ente, rezuma, rebosa, estalla por todos los poros del concepto de ente. De modo que se dio esta endiablada combinación: Dios que se había ausentado vuelve a instalarse en el hueco que él mismo dejara; pero se encuentra con que su hueco está ya ocupado por su propio hueco. Este Dios habitando el vacío de Dios es el ens realissimum. Con lo cual aconteció que ni podían pensar el Ente, ni podían pensar idóneamente su Dios. Esta es la tragedia que se titula «filosofía escolástica» [14].

Ortega percibe con extraordinaria agudeza el problema que expresa con deslumbrante lucidez, sin embargo, esta percepción de la cuesión no le dejó ver las consecuencias históricas del desarrollo escolástico de la *scientia Dei* o conocimiento de Dios y su impacto en la configuración de la metafísica moderna. Ortega, que disfrutó de la parodia, se ocupó de consignar con desenfado la vertiente cómica del pensar aristotélico-escolástico. El *Deux ex machina* de Aristóteles, que heredó la filosofía escolástica, era una aglutinación de dos Dioses, el religioso derivado de su primera época platónica y el Dios ontológico que nada tenía que ver con el Dios mecánico más parecido a un «tractor de ocho cilindros o a un pachón de asador que hace girar la espetera del Universo donde somos nosotros la asada volatería» [15].

En la sátira, Ortega despliega una ironía consciente de su propia superioridad; a la vez comprensivo con el desperdiciado talento de tantas buenas cabezas y ufano de saber que el objeto inmediato de la sátira no eran los buenos monjes medievales, sino los tomistas modernos que continuaban ensartando las mismas cuentas en el rosario de su silogística. La intención satírica esconde por otro lado la supresión de un problema, a saber, que el Dios onto-teo-lógico seguía pujando en el desarrollo de la metafísica. Ortega admitió que la escolástica tardía transmitió la metafísica griega a la modernidad, pero se limitó a indicar el carácter ejemplar pedagógico del entrenamiento y disciplina mental que supuso la disciplina de la cultura escolástica para los grandes espíritus del Barroco, especialmente Leibniz, aunque no calificó suficientemente la influencia de las *Disputationes metaphysicae* sobre el pensamiento de Descartes.

La doctrina escolástica de Dios, la idea de la *scientia Dei,* se hace presente en la lógica de Leibniz, actúa en la *Crítica de la razón pura* de Kant, y alienta en la *Lógica* de Hegel. El problema del ser en ge-

---

[14] *La idea de principio en Leibniz...*, *op. cit.*, págs. 201-202.
[15] *La idea de principio en Leibniz...*, *op. cit.*, pág. 204.

neral está íntimamente ligado en la metafísica moderna con el problema de Dios. Ortega terminó construyendo su concepto de vida como posición absoluta a base de la elaboración kantiana de un concepto escolástico trabajado especialmente por Suárez, a saber, que la existencia no añade nada a la cosa y que por lo tanto no es un predicado real, no pertenece a la *quiddítas* de una cosa. Al entender vida como posición absoluta, indubitable, y a la vez como ser ejecutivo, Ortega partió de la tesis kantiana de que el ser como posición se configura en la subjetividad humana, en una acción del sujeto, que entendió como un poner del ser sobre la cosa desde el representar. Ortega escribió que la vida es «posición absoluta, no para la filosofía, sino en sí misma»[16], fórmula que transforma la definición kantiana de que la existencia es la posición absoluta de una cosa en función también de otra idea kantiana, la diferencia entre lo mero posible y lo efectivo, es decir, la posición de una cosa en relación a la facultad de pensar como proposición, y la posición de la cosa en sí misma fuera del concepto. Ortega empuja la idea de posición en lo efectivo hacia afuera frente a la subjetividad de la conciencia, más allá de la diferencia de los conceptos kantianos de lo posible que se dan en la deducción trascendental. Ortega buscó un principio indubitable que precede al poner del sujeto, y lo encontró anteponiendo la idea de existencia a toda proposición.

Ortega postula una presencia «del ser ante mí» que no es de especie objetiva sino directamente «entitativa», por ejemplo el dolor, su «intraser» no necesita convertirse en un «extra-ser» para mí, ya que siendo para sí es para mí. El pensar en el dolor, es un acto secundario, porque el dolor en que pienso no me duele, es objetivamente, no es subjetivamente. Una reflexión de la realidad misma «dolor» no tiene el carácter especial de conciencia, sino que constituye originariamente a la realidad misma, no es posibilidad sino que es inseparable de lo real, «dimensión indefectible de ella no añadida a ella por mi *cogitatio*»[17]. La vida es esa «extraña e inevitable presencia que la vida toda tiene para quien la vive, ya que vivir, existir "yo" es existir dentro de una universal presencia cuyo sujeto» no soy yo propiamente, sino que participo de ella, como el mundo. La realidad básica es «existe o hay absolutamente mi vida». Yo me soy en mi vida «constantemente presente» y esta presencia «va integrada indefectiblemente en mi existir». La presencia consciente o *cogitatio* es sólo una especie de la presencia entitativa que es la vida. La unicidad hace de mi vida un ámbito ontológico hermético, incomunicable y exclusivo, ya que nadie puede participar de mi vida y nadie puede hacer lo que yo hago, no puede «existir mi exis-

[16] *¿Qué es conocimiento?, op. cit.*, pág. 14.
[17] *¿Qué es conocimiento?, op. cit.*, pág. 19.

tir». Vida es el individuo único de su género, un ser absoluto, «en sentido tan radical que supera la unicidad de Dios», ya que Dios sólo en tanto viviente sería radicalmente único[18].

El principio onto-teo-lógico *Dios* es, o *el ente* es, según Parménides, adopta en la razón vital la forma de vida posición absoluta caracterizada por su unicidad, ejecutividad y su carácter efectivo y necesario que se constituye como un «existir mi existir», en tanto existe o hay absolutamente mi vida. Sobre Dios como realidad trascendente a nuestra vida, escribió Ortega, no podremos decir nada, es decir la existencia de Dios es indemostrable, no alcanzamos a decir de ella ni como es, «ni siquiera en último rigor si existe». Dios es sólo real en tanto se revela y no tiene más realidad que la que haya querido descubrirnos con su revelación[19]. El concepto de vida posición absoluta es sólo posible como consecuencia del pensamiento onto-teológico, de la pregunta por las pruebas de la existencia de Dios, de predicar del sujeto Dios ser o existencia. Ortega mismo, inevitablemente, alude constantemente a la realidad Dios para fijar la unicidad y carácter absoluto de la realidad vida humana, presencia que irrevocablemente se manifiesta como un existir yo mi existir, como un hacer presente la presencia que el filósofo entendió como el ser ejecutivo del existir que asoció con el término aristotélico *energeia* y que tradujo como poner por obra, obrar, operación, hacer lo preconcebido, ejecutarlo[20]. Ortega construye el concepto de «ser ejecutivo» a base de la ontología aristotélico-escolástica, en función de una intención antropológica, aunque acuse a Aristóteles de proyectar «el concepto antropomórfico sobre lo real absoluto» al suponer que al ser actual o actuante de algo precede un estado ontológico que es el ser posible de ese mismo algo. Ortega traduce el concepto de *energeia* a un valor antropomórfico, acentuando ya una tendencia de la metafísica moderna en la que *energeia* se viene a identificar como existencia, como lo real, lo actual. Si en Hegel la existencia es la absoluta subjetividad que se conoce a sí misma, la autoconciencia, Ortega reforma el concepto idealista valiéndose del concepto escolástico de existencia al escribir que «vivir es existir yo fuera de mí»[21], *ex-sistere*. En las

[18] *¿Qué es conocimiento?, op. cit.*, págs. 15, 68.

[19] *¿Qué es conocimiento?, op. cit.*, pág. 116.

[20] *¿Qué es conocimiento?, op. cit.*, pág. 57.

[21] *Unas lecciones de metafísica. Obras completas, op. cit.*, tomo XII, págs. 55-56.

Ortega, al esforzarse por distinguir su pensamiento del de Heidegger, somete el término «existencia» a una atormentada cirugía. Por un lado, acepta dos sentidos de la palabra, como existencia de algo, «lo que hay», el ser habido, y como ejecución de una esencia. Ortega propuso que en su sentido propio existencia significa la «ejecución o efectuación de ese algo». Ortega identifica este sentido de existencia con el concepto de *energeia* en Aristóteles, en el sentido de «puesto por obra, efectuado», y con la traducción escolástica «poner en acto», ser en acto o actualidad. En sentido estricto, existencia para Or-

Disputaciones metafísicas, Suárez explica el ser de la existencia como ese ser en el cual cualquiera entidad es inmediatamente establecida fuera de sus causas y dejando de ser nada empieza a ser algo. El verdadero ser de la existencia es para Suárez ese ser que hace que una cosa formalmente e inmediatamente se establezca en la actualidad de la esencia.

Ortega adopta el sentido escolástico de existencia, *existentia* como actualidad en función de una causalidad, es decir ejecutividad, que le llevó a la fórmula «vivir es ejecutar mi esencia o lo que soy fuera de mí, fuera de mí se entiende fuera de mi esencia, en lo que no es mi esencia, en un elemento extraño a mi ser». *Energeia,* que Ortega identifica léxicamente con ejecutividad, ejecutar, ejecución, arrastra los significados de causalidad, actualidad y existencia mediatizados por la lengua latina y el escolasticismo. Al indicar que la «realidad absoluta», «mi vida», consiste en «pura actualidad» que es «pura ejecutividad», y que consiste en ejecutarse y sólo en eso y donde por lo tanto «queda suspendida la idea de sustancia»[22] en el sentido de sustrato que tiene en Aristóteles, o de sustancia actuante o ser constituido por pura actividad como en la mónada de Leibniz, Ortega baraja los conceptos tradicionales de la onto-

---

tega adquiere el significado de «ser ejecutivamente algo», ejecutar una esencia fuera de mí, fuera de mi esencia, en lo que no es mi esencia, en un elemento extraño a mi ser. Esta manipulación del término existencia le permitió a Ortega cimentar su idea de que el vivir es existir en el mundo en un elemento extraño que nos ofrece resistencia. Ortega dota al concepto de existencia (poco después dejó de usar existencia y existir, reafirmándose en los términos vida y vivir), de un significado que acentúa sin proponérselo los elementos gnósticos ya presentes en *Ser y tiempo.* Para Ortega, el existir como existir fuera de mí prueba el caso de que «nuestra vida», el existir, «no coincide con la esencia, con el ser». Ortega parte del significado de existencia desde el concepto de *actualitas,* y así su definición de existencia, existir, no difiere de la de Francisco Suárez, que influye en la transformación del concepto en la época moderna. Suárez escribió que el ser de la existencia no es otra cosa que ese ser por medio del cual algún ente es forma e inmediatamente establecido fuera de sus causas, y cesa de ser nada, y empieza a ser algo: «nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter, et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid» (*Disputationes metaphysycae,* XXXI, sect. IV, núm. 6). El concepto de ser ejecutivo traduce la idea de *energeia* como *actualitas* en función de una corrección del cartesianismo. Ortega elimina la precedencia del ego, pero mantiene la idea de la subjetividad que transfiere a la vida humana, donde el ego se encuentra, de ahí que la afirmación «existe o hay absolutamente mi vida» suplante el *cogito ergo sum* cartesiano, aunque esté alentado por idéntico afan de encontrar un *fundamentum absolutum et inconcussum,* un principio indubitable. Ortega llegó a cansarse de estos ejercicios ontológicos y eventualmente abandonó la exégesis e interpretación de los términos «existencia», «existir», replegándose a los términos vida y vivir, lo que no le impide que se le infiltre en ellos la tradición ontológica de la transformación de *energeia* como presencia *(ousia)* en actualidad *(actualitas)* que en la metafísica de la modernidad se hace patente como *exigentiae essentiae,* voluntad de la voluntad.

[22] *¿Qué es conocimiento?, op. cit.,* págs. 52-53.

logía libremente. Aunque en *¿Qué es conocimiento?* acentuó el hecho que quería evitar los términos tradicionales, éstos se le infiltraron de todos modos en su discurso. De ahí que impusiera sobre el concepto aristotélico de *energeia* el sustrato *substancia,* la *substantia* de los escolásticos, lo que es real y autosuficiente en sí, pero mediatizada por el concepto cartesiano del sujeto, del *cogito* como sustancia. El poner por obra y obrar constituye la realidad radical vida humana que se constituye como actualidad, ejecución de una esencia, un hacerse a sí misma, realidad absoluta y pura ejecutividad libre del concepto de substancia ya aristotélico o idealista. El confuso manejo de los términos esencia y existencia y sus equivalentes arrastra a Ortega a un concepto de la existencia como ser ejecutivo en el que se borra la diferencia entre esencia y existencia y en el que se ubica el concepto de voluntad, voluntad de ser o querer ser. Aquí Unamuno ya habría sentado los principios de lo que Ortega llamó ser ejecutivo, al indicar que el *operari sequitur esse,* el obrar se sigue al ser, había que modificarlo diciendo que «ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo y en cuanto obra». Unamuno parte de la metafísica moderna y su superación de la distinción escolástica entre *potentia* y *actus* para llegar al concepto existencial ser como obrar, entendido metafísicamente como la pasión de querer ser uno mismo, voluntad que Unamuno identifica con el hambre de inmortalidad. Ortega desembocó sin proponérselo en un concepto del ser análogo en su estructura formal a la idea unamuniana de la existencia. El concepto raciovitalista de existencia parte de la premisa heideggeriana que el ser del ser-ahí es su existencia, mediatizada por el sentido escolástico de ex-sistere que subsume el concepto de «ser ejecutivo» como «ejecutar de mi acto». Ortega le pisó los talones a Heidegger, asimilando aspectos del realismo ontológico de la escolástica e integrándolos a su concepto de la vida humana como realidad radical, ni sujeto ni objeto, sino la realidad en que la relación sujeto-objeto se hace posible. Este itinerario le llevó a confrontarse con la fórmula sartriana «la existencia precede a la esencia», que le pareció en extremo frívola y derivada de una problemática que el filósofo francés no había entendido.

Ortega acotó pragmáticamente la idea de la vida como realidad radical y absoluta, insinuando que lo que la vida tiene de radical no es ni ser tal vez la única realidad, ni siquiera ser algo absoluto, sino que significa simplemente que en «el acontecimiento vida le es dado a cada cual como presencia, anuncio o síntoma de toda otra realidad, incluso la que pretende trascenderla»[23]. Este pragmatismo todavía difuso en los principios de la década de los treinta acentúa aún más el carácter ejecutivo de la vida humana y denuncia la idea del ser como ser en ge-

[23] *La idea de principio en Leibniz...*, *op. cit.*, pág. 272.

neral, como ser en sí, en tanto ese ser es algo ausente que el hombre busca y pone sobre las cosas y el mundo.

Ortega identificó a Heidegger con la tradición aristotélica escolástica causa de que el filósofo alemán fracasara en su esfuerzo por reformar de raíz la filosofía, ya que partió «de cosa tan inerte como es la filosofía escolástica» y de la distinción que hace ésta desde Santo Tomás entre esencia y existencia «en la cual nadie ha conseguido ver claro». En su afán por anular al adversario, Ortega no reconoce el hecho de que Heidegger no partiera exactamente de la filosofía escolástica, sino que se había servido de ésta como vehículo de una tradición que ya en sus comienzos se inició como olvido de la diferencia entre esencia y existencia, es decir como metafísica. Según Ortega el fallo de Heidegger fue también el de Descartes, que al tratar de reformar la filosofía partió de la «venerable y fosilizada ontología escolástica». Sin embargo, el escolasticismo significó algo más que esa inerte y fosilizada filosofía, ya que a pesar de poseer estas características, promovió no sólo el idealismo filosófico, sino también la renovación de la ontología en pleno siglo XX. En el fondo Ortega no quiso admitir la fuerza operante de la tradición ontológica, de la llamada pregunta por el Ser, la posibilidad de que el planteamiento de Heidegger arrastrara alguna verdad.

Las preferencias del pensador en cuestiones de filosofía demuestran una proclividad hacia el pragmatismo y el historicismo, un apetito por lo actual, una innata repugnancia ante las abstracciones de la filosofía trascendental, y un fetichismo de lo real. Su rechazo de toda teleología metafísica, de la orientación del alma hacia algo trascendente, hacia un Dios eterno, impulsó su negación de la validez de la pregunta por el ser, ante el «enigma inmenso en que nos movemos, vivimos y somos». Ortega mantuvo una ambigüedad, patente en su desdoblamiento en filósofo trascendental y empírico a la vez. El enigma le presionó, le asedió, pero tendió a sacudírselo o alejarlo, apelando a la razón práctica, a la obligación del hombre de resolver el problema de su vida. Esta actitud le hizo rechazar toda la tradición ontológica, ya que la ontología o búsqueda del ser verdadero fue una cosa «que le pasó a los griegos y no puede con autenticidad volver a pasar a nadie». Sin embargo llegó a decir que con los griegos la filosofía *sensu strictu* muere, y «empieza otra cosa a la que fraudulentamente se sigue dando el mismo nombre pero que es una forma de conocimiento degradada, sin fe en sí misma, asténica, trabada por cautelas y cuidados de valetudinario». Sin embargo no aceptó la vuelta a los orígenes de la filosofía y condenó el afán de resucitar la pregunta por el Ser, como una «frivolidad y capricho académico» de Heidegger, que logró «sólo hacerse el mismo lío e incapacitarse, siendo un pensador absolutamente de primer orden, para lograr precisamente lo que pretendía», lo que Platón llamaba «salir al

ser»[24]. Ortega concluye que el término greco-latino Ser-ente no vale para la realidad primordial, vida. El concepto de «ser ejecutivo» representa una forma extrema de antropomorfismo que borra la diferencia entre esencia y existencia y que caracteriza la transformación de la metafísica en antropología. Ortega se propuso esta meta conscientemente, lo que le llevó a proclamar el fin de la ontología, de la filosofía y la instauración de una nueva manera de pensar, incautamente quizás, ya que anular la metafísica no es equivalente a la supresión de una opinión.

Enamorado de la originalidad y la innovación, Ortega no dejó que la fuerza de la tradición gravitara sobre su pensamiento. Dispuso de la escolástica como categoría histórica aplicable a todas las filosofías recibidas y terminó convirtiéndola en la cloaca de la ontología griega. A Suárez lo calificó como filósofo de gran seriedad pero sin genialidad, es decir, sin poder de invención. No reconoció poder de innovación a un pensador que contribuyó esencialmente a la revolución filosófica del XVII y que fue dueño de un grado de disciplina filosófica e ingenio metafísico que pocos alcanzaron después. Ortega se negó a admitir que Descartes dependiera directamente de Suárez, y no vio que el autor del *Discurso del método* se valiera en casi todos los casos de la terminología del jesuita. Fue Suárez en sus *Disputaciones metafísicas* el que logró una visión sistemática de los problemas ontológicos y que hizo accesible la *Metafísica* de Aristóteles al espíritu barroco. El hecho de que la sistematización de Suárez tuviera una influencia decisiva sobre la filosofía moderna hasta Kant y Hegel no interesó al filósofo de la razón vital, tan seguro estaba de que la ontología ya no volvería a levantar cabeza. Como resultado, no se ocupó de la transformación de la tradición, o se preocupó de seguirle la pista a una serie de problemas centrales de la ontología aristotélico-escolástica, discutidos por Suárez, que pasaron a formar parte del pensamiento de Descartes, Leibniz, Kant y Hegel. Obsesionado con el poder inventivo de la metáfora, desdeñó la terminología tradicional de la filosofía que se propuso superar. Ciego ante el poder generativo del término que llamó palabra-cadáver, no llegó a tomar plena conciencia de que el código genético de la metafísica nutría las metáforas vivas de la modernidad. La actitud que desplegó ante Suárez coincide con su visión del Barroco español, época que midió con un criterio muy especial de la originalidad y de la invención. Una atención mayor al escolasticismo contra-reformista le hubiera dejado ver algunas de las innovaciones del arte, la literatura y el pensamiento barrocos.

Si calificó a Suárez de serio y no genial, invirtió los términos con Nietzsche, al que desnudó de toda capacidad ontológica y vistió con el

[24] *La idea de principio en Leibniz...*, *op. cit.*, págs. 268-286.

colorido ropaje de «profeta». A Nietzsche simplemente no le consideró parte de la tradición filosófica, ni llegó a sospechar, o si lo sospechó lo calló, que el autor de *So sprach Zarathustra* pudiera ser un eslabón esencial en la transformación de la metafísica. Sin embargo se sacó de la manga a Augusto Comte como el primer pensador «que hace consistir formalmente al Ser, lo real en pura relación al hombre en sentido mucho más radical y profundo que Kant». En «Medio siglo de filosofía», ensayo inacabado, publicado póstumamente y escrito hacia 1951 para una revista brasileira, esbozó la posibilidad de comunicar al grupo de comtistas que aún quedaban en Brasil sus ideas sobre el genial maestro, al que consideraba primer descubridor de la historicidad esencial del hombre. En el mismo artículo, que repasa la situación de la filosofía desde la muerte de Hegel, no aparece el nombre de Nietzsche. Ortega nunca explicó sus ideas sobre Comte, aunque sí está claro que se valió del nombre del autor del *Curso sobre filosofía positiva* para oscurecer o hacer desaparecer a otros pensadores[25]. Su actitud ante Hegel osciló entre admiración y miedo, respeto y asco. Aparte de la *Filosofía de la historia* no comentó ningún texto de Hegel, evitando claro está la *Lógica* y aún la *Fenomenología del espíritu.* La afirmación que hizo en *Idea del teatro,* que «la dialéctica famosa de Hegel es en verdad miserable», ilustra su repugnancia ante las abstracciones del pensamiento hegeliano. Al contrario de Unamuno, no percibió una pasión profunda en el pensador abstracto, o no quiso reconocerla.

Sin embargo el sistema de Ortega adopta la dialéctica hegeliana, elabora conceptos ontológicos mediatizados por el escolasticismo y construye una visión de la vida humana impulsada esencialmente por el pensamiento de Nietzsche. La cuestión no estriba en consignar la presencia de supuestas influencias en el pensamiento de un pensador, sino en reconocer la presencia de una problemática que no se constituye sólo como lo problemático que postula cada pensador, sino como la cuestión en la que pulsa toda la tradición filosófica y que se manifiesta en un supralenguaje que trasciende el lenguaje individual de cada pensador. Ortega, que gastó tanta tinta en superar el idealismo, obsesión de la que sólo Heidegger le apartó parcialmente, no nos ha dejado apenas ninguna exégesis del idealismo racionalista, con las excepciones de Descartes y Leibniz, y en ambos casos sólo esporádicamente. La exposición que presentó de Kant en 1924 queda ahí como ejemplo de costumbrismo psicológico, y el *Anejo* de 1929 como una reconsideración oportuna dictada por el nuevo interés en la ontología, que le obligó a desencasillar a Kant como epistemólogo. No hay pues una hermenéutica de tex-

[25] «Medio siglo de filosofía», en *Origen e epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía,* Madrid, 1960, pág. 134.

tos kantianos o conceptos kantianos, aparte de la asimilación de ciertas ideas de Kant a conceptos de la razón vital. No deja de ser extraño que el filósofo que se propuso superar el idealismo racionalista, no sometiera a un análisis que se pueda calificar de sustancial a un solo texto de Fichte, Schelling o Hegel. Schelling aparece en sus primeros ensayos en función de un interés por la etnología y las mitologías, y Fichte surge como ejemplificación caricaturesca del desmadre del idealismo trascendental. Quizá hubiera descubierto que la supuesta superación del idealismo era algo más complicado de lo que suponía. Su visión del idealismo trascendental se puede reducir a la siguiente metáfora:

> De 1794 a 1830, los alemanes, con su genial insensatez, intentan romper la prisión científica en que la filosofía se axfisia y hacen un esfuerzo por evadirse escapando por la chimenea de su idealismo, el «claro de luna trascendental», como lo llamó Carlyle[26].

No obstante, tras los metafóricos desdenes de Ortega hacia sus antecesores idealistas, hay un conocimiento de causa, que el filósofo despliega a veces súbitamente en los textos más dispares. Su forma de exposición obsesionada con la originalidad y creatividad, con la forma expresiva, excluye con alguna notable excepción como *La idea de principio en Leibniz* la práctica de una hermenéutica de textos filosóficos. Esta disposición no es simplemente descuido, sino una actitud ante el pasado filosófico que tendió a corregir en su segunda navegación al tomar conciencia de que una crítica de la razón vital e histórica, hacía necesario un análisis suficiente de la historia de la razón, es decir, que la crítica de la razón vital e histórica tenía que constituirse como una crítica en profundidad de la tradición filosófica. Ortega desde su iniciación en la filosofía creyó en el final de la época moderna y el comienzo de una nueva era en la historia de la humanidad y en la de la filosofía. No percibió otra posibilidad que la de que la época moderna coincidiera con el final de la metafísica y que ese final pudiera durar muchas generaciones en caso de que la humanidad lo sobreviviera. En su segunda navegación se afirma en la idea de que se acercaba el final de la filosofía, lo que hacía imperativo que el hombre se forjase una manera de pensar radicalmente diferente de la metafísica y de la ciencia. Sin embargo la gravitación de la tradición o más bien del destino sobre ese futuro que ansiaba, le confundió en sus últimos años y le inclinó a un pesimismo que no logró del todo disimular. Llegó a sospechar que el filósofo y la filosofía nada pintaban ya en los cambios históricos y sociales. Fue quizás esta misma desesperación la que le alimentó la espe-

[26] «Medio siglo de filosofía», *op. cit.*, pág. 134.

ranza en ese nuevo pensar que se esforzó tanto en construir y con el que quiso cortar amarras con la tradición.

Ortega, que habló tanto de la vida humana, del hecho de que era una realidad que había sido vedada a la filosofía, no llegó nunca a considerar por lo menos en letra impresa, las intuiciones sobre esa realidad por parte de los poetas, novelistas y dramaturgos. En ninguna ocasión dedicó Ortega la más mínima atención a las intuiciones ontológicas de los escritores. No reconoció la posibilidad de un paralelismo entre filosofía y literatura. Quedó patente esta disposición en la manera en que despacha a Calderón y Gracián, o en la ausencia de una sola línea dedicada a la literatura mística del Siglo de Oro, o un solo párrafo al potencial ontológico del pensamiento de Unamuno o la poesía de Machado. Para Ortega el filósofo tenía que estar acreditado pertenecer al gremio, y si le faltaban pruebas de su pertenencia al sindicato, quedaban fuera de consideración, y así Pascal, Kierkegaard, Nietzsche y Unamuno, entre otros. Caso curioso de exclusivismo en un pensador que se lució satirizando la razón abstracta y que abarcó toda una serie de temas dignos de una imaginación literaria y artística. Aquí demuestra de nuevo la superioridad ante la tradición, en la que incluyó a varios de sus contemporáneos. Por otro lado, aceptó esas intuiciones o visiones extra-filosóficas de la realidad vida humana durante su segunda navegación si surgían del lenguaje cotidiano y de la etnología.

Ortega es el pensador arquetípico de la modernidad europea, y a la vez el meditador de la deficiente modernidad española. Los efectos de esa deficiencia fueron letales, ya que la midió utópicamente en función de un modelo futurista que terminó dando un culatazo sobre el proyecto filosófico de la razón vital e histórica. Hoy día persiste el tema de la europeización, pero hoy Europa representa un principio cultural cuya identidad está diluida en la función global de la tecnología. Ser europeo puede seguir significando tener más cultura, más tecnología, más democracia, más organización que la que se tiene o se pudo tener antes. Mas ese denominador común de democracia, tecnología, organización y cultura no sustituye o compensa el desarraigo de la propia tradición. Desde la perspectiva de la Europa con que soñó Ortega, la presente europeización significa esencialmente la entrada en el sistema capitalista occidental, en el racionalismo de la cibernética, en el largo final de la metafísica.

El pensamiento de Ortega ha tenido poco que decir a las nuevas generaciones, aunque éstas quizás hayan heredado la forma y no la sustancia de la razón vital, filosofía que ya forma parte de la tradición de una España supuestamente ávida de entrar de lleno en el mundo europeo, pero que desconoce una prueba de fuego de la que podía aprender. Ante esta situación, las inconsecuencias y cegueras del filósofo en su ac-

titud ante el pasado no representan un caso aislado, sino una condición de nuestra modernidad. Quizá el pensamiento de Ortega en su conjunto merezca en el futuro la atención que le han negado las generaciones de postguerra. Con Unamuno es el pensador español de este siglo que ha logrado una auténtica universalidad, y que sigue representando, con el autor de *Del sentimiento trágico de la vida* la posibilidad de un pensamiento español.

La crítica de la razón vital desplegada en este ensayo parece a veces dura y hasta injusta. Habría que hacer constar que esta crítica se ajusta también a otras filosofías, a la manera de pensar de nuestra modernidad, y que en un sentido responde a una autocrítica. La cuestión no es la de escoger el camino de Ortega o el de Heidegger sino la de seguir aprendiendo a pensar. Ambos, Ortega y Heidegger, nos conducen por el camino del pensar, cada uno a su modo; la aparente voluntad de superficie que impulsa la búsqueda de Ortega contrasta con la abismática resolución de Heidegger resistente como ninguno ante las tentaciones con que la razón nos seduce a dejar de pensar. El lema de la lucha incesante del pensamiento que se propone serlo es seguir pensando contra viento y marea contra los hábitos de la misma razón, paradójicamente enemiga acérrima del pensar. Ortega no cesó de seguir pensado; su gran virtud es que nos revela con gran viveza y una expresividad envidiable la determinación vigorosa que pulsa un decir que hace patente ya la intensidad de un pensamiento acuñado en la soledad o el malabarismo del sofista que coexiste con el pensador solitario. El pensamiento de Ortega espeja toda una época que sigue actuando en nosotros. Hoy día quizás falte la magnanimidad y la serenidad necesarias para interesarnos en un pensamiento que no parece corresponder al pragmatismo que nos corroe el alma. Que este ensayo pueda ser una incitación y una provocación para que algunos se abandonen generosamente a la lectura del filósofo sería más que bastante.

ÍNDICE TEMÁTICO

Angustia (ver preocupación, Sorge): 121, *136-137,* 141, *166-167,* 188, *217-218, 225-228,* 260, *296-297.*

Antropogénesis (ver antropomorfismo, antropología filosófica, ontología): *22-23,* 111, *267-287.*

Antropomorfismo (ver antropogénesis, antropología filosófica): *32-34,* 39, 328.

Aristóteles: 40, 70, 82, 89, 93, 105, 119, 129, 157, 163, 269, 274, 294, *314-318,* 322.

Autofosforescencia (ver Lichtung, metáfora): 89, *150-151,* 161, 244, *317-318.*

Bei-sich-selbst-sein: 86.

Biografía (ver razón histórica): 65, 167, *211-215.*

Cartesianismo de la vida (ver vida, razón vital): 21, 26, 183, 223, 312.

Clasicismo (ver romanticismo).

Cogito ergo sum (ver cartesianismo de la vida): 59, 80, 84, 150, 156, 166, *183-184, 222-223.*

Cohen, H. (ver filosofía-Neokantismo): 58, 70, 83, 92.

Conatus ad existentiam (ver exigentia essentiae, existencia, voluntad de poder): 18, *92-94,* 230, *279-280.*

Concepto (ver dialéctica): *14-17, 23-24, 26-27,* 35, 121, *263-264.*

Conciencia natural (ver lumen naturale): *14-15,* 28, 56, 117, *123-124,* 137, 149, 193, 241.

Concupiscentia oculorum (ver metafísica, metáfora): 89, 147, 160, 207, 244.

Conocimiento (ver antropogénesis, voluntad de poder): *doctrina nietzscheana del conocimiento:* 33, *43-45,* 58, 65, 131, 296.

Cosa (ver ser, ontología): *60-61, 110-111, 161-163, 242-246, 268-271.*

Creencia (ver biografía, razón histórica): *187-192,* 293.

Cristianismo (ver gnosis, onto-teo-logía): 54, 56, 122, 142, *155-156,* 167, *200-210, 220-221, 224-227, 290-293.*

Dasein (ver existencia, ser, vida): 19, 25, 58, 87, *146-157,* 284.

Deducción trascendental: 69, 72, *76-77,* 80, 84, 178.

Descartes, R.: 19-20, 23, 26, *69-71, 80-83,* 87, 93, 118, 156, 183, *221-222,* 304, 311, 314.

Deshumanización (ver estilo, fenomenología, voluntad de poder): 32, *51-61.*
Dialéctica (ver estilo, ironía): 14, 16, 27, 30, 35, 55, *255-257,* 263, *317-318,* 329.
Dilthey, W.: 35, 38, 41, 80, 114, 128, 169, *170-174,* 179, 180, 192, 195, *196-201,* 203, 212.
Dionisio, dionisíaco (ver cristianismo, estilo, metáfora): 54, 167, 177, 231.
Dios (ver cristianismo, onto-teo-logía): 64, 66, *91-92, 155-156, 205-206,* 224, 227, 232, 274, 318.
Durchsichtigkeit (ver hermenéutica): 130.
Durchschnittlichkeit (ver hermenéutica, seinverdständnis): *129-131, 246-247.*

Energeia (ver ser ejecutivo): 60, *92-93,* 316, 324, 326.
Encontrarse: 140-141.
Engagement: 123, *209-210.*
Ensimismamiento: 220, 241.
Entimema (ver concepto, dialéctica, estilo): *107-108,* 121.
Erschlossenheit: 150-151, 217-218, 236.
Escorzo (ver concepto, metáfora): *243-244.*
Espíritu objetivo (ver dialéctica, razón histórica):
y yo sociológico: 35, *182-184.*
Estilo (ver dialéctica, ironía, metáfora): *15-34, 94-95, 97-98, 103-104,* 108, *116-125, 132-134, 137-139, 164-165, 176-177, 184-185,* 198, 290.
Etnología (ver filosofía, antropología filosófica): 99, *118-119,* 192, *269-273, 281-282.*
Eurocentrismo: 31-32, 99, 271.
Europeización: 95, *331-332.*
Exigentia essentiae (ver existencia, voluntad de poder): 157, 281, 325.
Existencia (ver exigentia essentiae, Existenz, ser): 62, 91, *93-94,* 129, *141-142,* 147, 154, *171-172,* 284, *324-325.*
Existenz (ver existencia, ser): *146-147, 154-155.*
Expresionismo (ver deshumanización, estilo, metáfora): 52, *51-57,* 84, 103, 175, 209, *240-241.*
Extremismo (ver cristianismo, gnosis, nihilismo): 28, 204, *226-227.*

Fenomenología (ver ontología, razón vital):
Expresionismo: 56-578.
Razón histórica: 171-178.
Religión: 129-131.
Filosofía (ver ironía, metafísica, metáfora, ontología, ser, razón):
Antropología filosófica: 32, *71-73,* 77, *84-85, 137-140,* 249.
Asombro: 165, 314.
Carácter normativo y legislativo: 29-30, 72, 350.
Como razón insomne: 303-304.
Como tarea social: 28-29, 193-194, 239-240, 248-249, 255, 264, 305.
Como temple de ánimo: 94-95, 124.
Duda: 314, 321.
Escolástica: 118-119, 300-301, 303-304, 319-320, 327-328.
Filosofía como actividad lúdica: 56, 120, *165-167.*
Filosofía de la existencia: 38-41, 62, 134, 15, *159-160,* 210, 230.
Filosofía de los valores (ver valor).
Filosofía de la vida: 38, *137-138.*
Filosofía vivida: (ver intrafilosofía).
Final de la filosofía: 25-26, 39, 318, *330-331.*
Idealismo: 17-18, 27, 29, 33, 40, 53, *59-61, 76-77, 82-88,* 107, 110, *114-117,* 213, *243-244, 329-330.*
Intrafilosofía: 58, *74-76, 263-264.*
Neokantismo: 29, 31, *69-70, 83-84,* 193, 315.
Origen histórico: 30, 34, 209, *311-314.*
Fundamentum absolutum et inconcussum veritatis (ver cartesianismo de la vida, posición absoluta): 62, 80, 93, 182, 188, 312, 325.

Gente (ver das Man, onto-sociología): *241-242, 249-252, 261-262.*
Germanofilia/Germanofobia (ver ironía, originalidad): 35, 99, 103, *111-112.*

Gnosis, gnosticismo (ver antropogénesis, cristianismo, nihilismo): 139, 141, *289-309.*
Geschick, Geschicklichkeit: 229, 233.
Geworfenheit (ver gnosis): *139-140,* 247, 298.

Hegel, G. W. E.: 16, 27, 29, 32, 35, 69, *80-82, 83-84,* 91, 107, *128-129,* 138, 163, 213.
Hermenéutica (ver autofosforescencia, biografía, razón histórica, seinverdständnis, valor): *31-32,* 82, 85, 128, 131, *149-151, 160-161, 171-172, 190-191, 212-213, 246-248,* 330.
Historicidad (ver hermenéutica, razón histórica, temporalidad): *128-129,* 178, *199-200, 206-207,* 228, 232, *234-236.*
Historicismo (ver razón histórica, valor): 13, 20, *29-31,* 64, 111, 128, 181, 233, 252.
Hombre (ver antropología filosófica, antropogénesis, antropomorfismo, Dasein):
Animal fantástico: 22, *273-274,* 298.
Animal rationale: 20, 151, *273-276,* 279.
Cómo ser metafísico: 23, 34, 110, 130, 269.
Existencial metáfora: 18-19, 22-23, 232, 280.
Hombre masa: 50, *240-241, 255-256.*
Hombre paleolítico: 22, 73, *118-119, 281-282.*
Homo faber: 50, 151.
Homo ludens: 50, 151.
Peregrino del ser: 15, 22, *204-206,* 298.
Sobrehombre: 47, 50.
Ultimo hombre: 50.
Husserl, E. (ver fenomenología): *171-172, 178-179.*

Ironía (ver estilo, metáfora): *95-126.*
Autorretrato: 103-105.
Deshumanización: 100.
Dialéctica: 105-108, 111-112.
Engagement: 123.
Fanfarronería: 105.
Gründlichkeit: 114.
Ironía y lo sublime: 100-101.
Metáfora: 108, 117, 123, 125.
Misología: 111.
Razón vital: 98, 102, 107, 125.
Sinceridad: 99, 102, 107, 125.

Juicios sintéticos a priori: 34, 44, 51, 74, 79, 81, 85, 89, 91, 100, 152, 160.

Kant, I.: 29, 47, 48, 58, *60-61,* 66, *67-95, 116-117,* 118, 143, 157, 160, 172, *178-179,* 184, 193, 286.
Kierkegaard, S.: 27, 37, 38, 39, 40, 41, 115, 141, *155-156,* 157, *159-160,* 166, 196, 207, 208, 225, 227.

Lebensphilosophie (ver filosofía de la vida, fenomenología): 38, 129.
Lebenswelt (ver fenomenología, razón histórica, razón vital): 129, 137, *173-174,* 178, *181-183,* 189, 191, 209, 250.
Leibniz, G. W.: 17-18, 93-94, 157, 221, 281, *279-280,* 317.
Lichtung (ver autofosforescencia, lumen naturale, metáfora, Seinverständnis): 89, 318.
Lumen naturale (ver autofosforescencia, Seinverständnis): 119, 205, 280.

Man (das) (ver gente, gnosis, onto-sociología): 136, 167, 241, 249, 261.
Metafísica (ver filosofía, hombre, ironía, metáfora, ontología): *14-30,* 33, 34, 60, *65-66,* 70, 73, 75, *86-87,* 89, *93-94,* 111, *121-122, 124-125,* 130, 163, *208-209,* 244, 252, 265, 280, 318.
Metáfora (ver autofosforescencia, estilo, ironía, fenomenología, lumen naturale, Lichtung, metafísica): *15-27, 31-32,* 34, 72, 197, 290, 318, 328, 330.
Deshumanización: 51-53.
Fenomenología: 23.
Ironía: 120-121.
Metafísica: 22-23.
Perspectivismo: 18, 20.
Razón vital: 20, 31.
Ser ejecutivo: 63.
Speculum vitale: 20.

Mónada (ver metáfora, perspectivismo, voluntad de poder): 18, *279-280.*
Muerte (ver angustia, cristianismo, Dasein, nihilismo, temporalidad): 167, *215-218, 228-233,* 236.
Mundo (ver onto-sociología): 59, 87, *149-150, 161-164, 242-250.*
Mundo invertido (die vekehrtewelt): 20-21, 30, 137.
e ironía: 107-108, 119.
y deshumanización: 52, *55-57.*
Mundo social (ver Lebenswelt): 248, *261-262.*

Nacionalsocialismo: 226, 229, *258-259.*
Nietzsche, F.: 17, 18, 20, 31, 32, 33, 34, 35, *51-56,* 71, *74-75, 91-92,* 101, 104, 118, 128, 131, 170, 177, 179, 183, 224, 230, *236-237,* 279, 295, 296.
Nihilismo (ver cristianismo, extremismo, gnosticismo, muerte): 22, 28, *52-53, 225-227,* 294.

Ontología (ver fenomenología, onto-sociología, onto-teo-logía): 19, 29, 33, *130-134, 267-273.*
diferencia ontológica: 172.
e ironía: 118-119.
y fenomenología: 25, 133.
Onto-sociología: 193-194, 239-265.
Onto-teo-logía (ver cristianismo, Dios, metafísica, ontología): 30, *64-66, 155-157, 205-206,* 208.
Originalidad (ver estilo, germanofilia/germanofobia, ironía): *40-41, 106-107,* 111, *174-180, 195-198.*

Perspectivismo (ver metáfora): 91.
y deshumanización: 51-52, 59, 62.
y voluntad de poder: 46, 52.
Platón: 14, 15, 17, 20, 24, 69-70, 120, 138.
Posición (ver posición absoluta, proposición): *91-92,* 323.
Posición absoluta (ver fundamentum absolutum et inconcussum, posición, proposición, vida).
Positivismo (ver antropología filosófica, conocimiento): 19, 24, 34, 45, *61-62,* 65, 166, 193, *272-277.*
Pragmata (ver cosa): *242-243, 245-246.*
Preocupación (ver angustia, Sorge): *135-137,* 210, 228.
Proposición (ver posición, posición absoluta): *60-61,* 92, *184-185.*

Razón (ver metafísica, ontología):
Deshumanización: 55-58.
Moral: 48-49.
Racionalización: 254-255, 283, *302-303.*
Razón histórica: 29, 32, 35, *128-129,* 167, 191, *187-201,* 209, *y razón pura: 81-83,* 255, *305-308.*
Razón práctica: 263-264, 307-308, 320, 327.
Razón pura: 67-77, 116-117.
Razón suficiente: 26, 107, *279-280,* 306.
Razón vital y cristianismo: 20-21, 293.
Speculum vitale: 18, 184, *279-280.*
Romanticismo (ver ironía): *99-101.*

Sartre, J. P.: 38, 39, 93, 122, 132, 135, 194, *209-210.*
Scheler, M.: 32, 92, 139, 170, 182, 195, 274, 277.
Schopenhauer, A.: 115-116.
Seinverständnis: 140, 152, *161-163,* 295.
Selbstbewusstsein: 55-56, 59-60, 71, 80.
e ironía: 106-107.
Ser (ver antropogénesis, cosa, Dasein, ontología, onto-teo-logía, voluntad de poder):
Olvido del ser: 23, *29-30,* 119, *128-130,* 272.
Pregunta por el ser: 24, 28, *32-33, 79-80,* 110, *127-129, 267-269.*
Ser ejecutivo: 58-65, 85-86, 89-90, 92-93, 154, *156-157,* 184, 244, 277, 281, 283, *324-328.*
Ver ejecutivo: 59, 244.
Sociedad (ver sociología, onto-sociología): *240-241, 250-255, 261-262.*
Sociología (ver onto-sociología, sociedad): *193-194, 239-242, 246-248, 252-255, 260-261.*
Sorge (ver angustia, preocuparse): *135-136,* 162, *217-218, 246-247.*
Spengler, O.: 31, 41, 99, 128, *270-271.*

Sustancia (ver existencia, ontología): 59, 62, 89, 269, 272, 299, 317, 326.

Técnica (ver antropogénesis, gnosis): *45-46*, 252, *273-275*, *300-301*.
Temporalidad: 138-139, 151, *200-218*.

Umheimlich, Umheimlichkeit: 123, 141, 163.
Umsicht, umsehen (ver ser ejecitivo): 59, 162.
Unamuno, M. de: 35-41, *64-66*, 75, *92-93*, 99, *101-102*, 115, 141, 143, 155, 166, 170, 177, 206, 207, 208, *214-216*, *223-224*, 225, 227, 230.
Uso: 249-251, *281-282*.

Valor (ver perspectivismo, ser, voluntad de poder): *31-32*, 48, 153, 173, 181, *183-184*.
Verständlichkeiten: 187.
Selbstverständlichkeiten: 191.
Verstehen (ver hermenéutica, Seinverdständnis): 128, *149-151*.
Vida (ver Dasein, ser): 21, *46-50*, *58-62*, 80, 97, *89-93*, 107, *133-134*, 152, 156, 159, *165-167*, *175-178*, *184-185*, 221, 229, *242-245*, 290, *323-324*.
Vigencia: 250-251.
Vocación: 210-217, *219-220*.
Voluntad de poder: 33-66, 86, 177, 230, *252-253*.
Deshumanización: 53-57.
Razón pura: 74.
Verdad: 42-43, 52.
Vorgegebenheit: 173.
Vorhandensein/Vorhandenheit: 146-147.

Zuhandensein/Zuhandenheit: 162, *164-165*.

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales

LAS encrucijadas filosóficas, especialmente las que se presentan como el final de la filosofía, son acontecimientos eminentemente filosóficos. El influjo de la publicación en 1927 de *Ser y tiempo* de Heidegger prueba que es así. Ortega y Gasset acusó el impacto de la misma y se obligó a diversos cambios de ruta, en un diálogo que asumió la radicalidad del mundo moderno en el intento poshegeliano de situar la historia y la vida. Ante un problema tan arduo como es la desaparición del pensamiento metafísico, se impone rechazar la mojigatería reverencial, el ignorante desdén y la piratería del prestigio. ANTONIO REGALADO se interna en EL LABERINTO DE LA RAZON, en el que se mueve el pensamiento de ORTEGA Y HEIDEGGER, componiendo una aproximación parcial a un vasto problema. El lector no habrá de extrañarse si se encuentra en el texto con el historicismo y con el poder, con la razón vital y la razón histórica, con la dialéctica y la metáfora, con la fenomenología ontológica y la hermenéutica, con la pregunta por el ser y con la antropogénesis, o las posibilidades expresivas del alemán y el español, ovilladas con la ironía y lo insoslayable, la arrogancia y la impotencia, el gran estilo y la tozudez, el exabrupto y la pleitesía... Esto es, con la historia y el destino... La lectura de estas páginas no exigirá más que seguir, como hilo de Ariadna, al compromiso con la verdad.

Alianza Editorial

LABERINTO DE LA RAZON,EL
Pr.Club: $ 8.200
Precio $ 27.005
ALIANZA

Cubierta: Angel Uriarte

ACCESO ABIERTO